
3 1761 07372395 9



FILOSOFIA
— Y —
SOCIALISMO

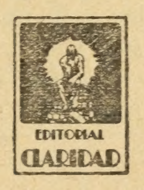
ANTONIO LABRIOLA

FILOSOFIA Y SOCIALISMO

CONSIDERACIONES SOBRE FILOSOFIA, POLITICA DEL PROLETARIADO, ECONOMIA, HISTORIA, ETC., DESDE EL PUNTO DE VISTA MARXISTA

TRADUCCION DEL FRANCES PARA CLARIDAD POR

LUIS ROBERTS



COLECCION CLARIDAD

"MANUALES DE CULTURA MARXISTA"

BUENOS AIRES

PEQUEÑA NOTA REFERENTE AL AUTOR

Filósofo y pedagogo italiano, nació en Cassino en 1843 y murió en 1904. Estudió en Nápoles, formando parte de la escuela hegeliana, donde primero enseñó pedagogía, pasando en 1887 a enseñar filosofía a Roma. Pertenece a la escuela socialista de Carlos Marx, habiendo sido uno de los líderes del partido socialista democrático en Italia y profesado el materialismo histórico. Sus obras son: Doctrina de Sócrates *(Nápoles, 1871),* Moral y Religión *(1873),* De la enseñanza de la historia *(Turín, 1876),* Del concepto de la libertad *(1878),* Los problemas de la filosofía de la historia *(Roma, 1887),* Del socialismo *(1889),* Ensayos de la concepción materialista de la historia *(1896),* Socialismo y filosofía *(1899),* Del materialismo histórico *(1902).*

De Filosofía y Socialismo *esta es la primera versión que se publica en castellano.*

Nota del Traductor

Lo que hay que destacar principalmente en esta obra de Labriola es su aspecto destructor. Evidentemente que es forzoso "destruir" primero para construir luego — y véase en esto un momento del proceso dialéctico.

Lo que el autor desmenuza despiadadamente y con profundidad de conocimiento filosófico —había salido de la escuela hegeliana—, es toda concepción metafísica trascendente del mundo, que representa un residuo de la influencia teológica en el espíritu de los hombres pensantes desde la disolución de la escolástica histórica, y que naciera con Platón.

Aniquilar la metafísica absoluta como una traba al desarrollo del pensamiento científico es, en el aspecto filosófico de esta obra, la tarea principal de Labriola. Bien que en otros aspectos de la concepción crítica del mundo el autor se presenta como el más fiel intérprete del marxismo, es, a nuestro parecer, aquel respecto el que hay que tener presente.

Para los que han bebido en la cultura tradicional es difícil desprenderse —a pesar de lo avanzado de la ciencia— de la idea de lo absoluto; siempre creen en la necesidad de un Dios, sea teológico o intelectual: "cosa en sí", Idea, etc., para la explicación del mundo. ¿No ha sido la impotencia para llegar a una explicación adecuada del mundo la que ha hecho que los hombres pensaran en algo supranatural? Explicarse el mundo ha sido el imperativo de la inquietud filosófica desde que el individualismo griego hizo surgir el espíritu; el problema del ser fué el centro enderredor al cual giró la primera filosofía. El hombre —desde que entró en el estadio de la cultura— es metafísico. Pues metafísica es toda preocupación del ser, y el marxismo no escapa a este problema. Está implícito en la concepción materialista de la naturaleza. Lo que hay que distinguir son dos aspectos en la metafísica: la trascendente y la inmanente. El marxismo hace metafísica en tanto busca el ser en la naturaleza.

Cuando el materialismo griego no pudo satisfacer, dado los balbuceos de la ciencia de entonces, una explicación a las relaciones de la materia y del espíritu, se separa a éste de aquel y surge la metafísica trascendente, que nada explica científicamente, pero que acalla la ansiedad del saber del ser. Es desde entonces que la mente humana, no satisfecha con la interpretación del precedente, construye esas admirables concepciones, esos geniales sistemas que no podemos menos de admirar como estupendas obras de estética, y que se han sucedido desde Platón a Hégel.

La metafísica, en tanto que método que aplica el principio de identidad y excluye el de contradicción, dándole a aquél una validez absoluta, es decir, que considera 'las cosas y sus reflejos intelectuales, las "nociones", como objetos aislados para el análisis", como "objetos inmutables, fijos, inmóviles, dados de una vez por todas", "que piensa por antítesis", "que habla con sí y con no", y la metafísica como concepción trascendente del mundo, es lo que el marxismo rechaza.

Este último aspecto de la metafísica nos da un conocimiento del mundo "a priori" de la ciencia y que la ciencia y sólo ella ha de confirmar o desechar; esto es, nos da un conocimiento del mundo basado en la intuición y no en la experiencia. Ha reemplazado la voluntad de saber hasta el saber positivo de la ciencia, con teorías que son espléndidas lucubraciones geniales. La ciencia desplaza la metafísica trascendente, así como toda concepción religiosa del mundo.

Pero la filosofía no ha de desaparecer en cuanto se la entienda por estos dos conceptos: como crítica de la razón, por cuanto la ciencia necesita la crítica que sólo esa filosofía puede dar, y como reguladora de la vida de la sociedad.

Estos han sido los conceptos fundamentales de la filosofía clásica alemana y que, según Engels, heredará el proletariado.

"Los hombres —dice Labriola refiriéndose a los del futuro— no tendrán necesidad de buscar una interpretación trascendente a los problemas de la vida."

LUIS ROBERTS.

Prefacio para la Edición Francesa

Ich bin des trocknen Tons nun satt
Muss wieder recht den Teufel spielen.

Este pequeño volumen, que aparece ahora en francés gracias a las atenciones de mi amigo A. Bonnet, fué precedido en la edición italiana, aparecida al comienzo de diciembre de 1897 (1), de estas palabras:

"¿No sería absurdo hacer preceder la publicación de estas cartas con una introducción?

"La última carta explica por qué ellas aparecen en volumen.

"Estas páginas pueden servir de complemento al par que aportan alguna luz a mis dos ensayos titulados: In Memoria del Manifesto dei Comuniti, *2ª edit., Roma, 1895; y* Del Materialismo Storico, Dilucidazione Preliminare, *Roma, 1896. He hecho algunas correcciones y agregados a la edición francesa de estos dos ensayos, que dan igualmente el texto entero del* Manifiesto, *y que se titula:* Essais sur la conception Materialiste de l'histoire, avec Preface de G. Sorel, *París, 1897, V. Giard y E. Briere".*

La edición francesa de estas cartas no es una simple traducción, sino una verdadera segunda edición, ya que he examinado y modificado el original, añadido numerosas notas y un capítulo en forma de post-scriptum.

Frascati (Roma), septiembre 10 de 1898.

Este pequeño libro debía aparecer, como lo indica el prefacio, en octubre último. La impresión ha sido retardada por razones ajenas a mi voluntad.

Entretanto, G. Sorel se ha dado en cuerpo y alma a la pretendida Crisis del Marxismo *(2); la ha estudiado, comentado*

---

(1) Roma. E. Loescher.
(2) Ver el post-scriptum.

y examinado con amore *un poco en varias partes: en la* Revue Politique et Parlamentaire, *10 de diciembre de 1898, págs. 597-612 (aquí la famosa crisis no es nada menos que la* Crisis del Socialismo*), y también en la* Revista Crítica del Socialismo, *Roma, Nº 1, págs. 9-21; la ha fijado y canonizado en el* Prefacio *al libro de Merlino,* Forma y esencia del Socialismo *(1).*

¡Nos encontramos decididamente en los tiempos de la Fronda!

¿Qué debo hacer? ¿Debo escribir un anti-Sorel, después de haber escrito un con-Sorel? Es verdad que este libro de forma un poco inusitada se titula Discorrendo, *es decir* Hablando. *¡Pero se habla cuando se quiere y no por obligación.*

Sólo querría que el lector tenga presente la fecha de estas cartas, de estas pequeñas monografías de estilo fácil, dirigidas al señor G. Sorel desde el 20 de abril al 15 de septiembre de 1897. Esto no tiene nada de una simple ficción literaria. Ellas se dirigen a aquel señor Sorel que yo había conocido por el Devenir Social, *que me había presentado a los lectores franceses como Marxista en todo, que me escribía cartas llenas de finas observaciones e interesantes notas críticas. El estaba un poco inseguro y le he descubierto a veces el espíritu revoltoso; pero no podía pensar en 1897 que cambiaría tan rápidamente, en 1898, el heraldo de una guerra de secesión. Que todo eso cause placer a los desempleados de la inteligencia y a todos los que tengan necesidad de la coartada de la cobardía. Sorel nos deja, felizmente, un rayo de esperanza: "algunos camaradas y yo nos esforzamos en utilizar los tesoros de reflexiones y de hipótesis que Marx ha agrupado en sus libros: esta es la ver-*

---

(1) Pero ¿cómo situar la Crisis del Marxismo a propósito de un libro de Merlino? ¿Estuvo alguna vez entre los marxistas? ¿Querrá Sorel introducir en la patología esta estupefaciente reforma: la fiebre, es decir, la crisis, de las enfermedades que el enfermo no tiene? Merlino se ha hecho, en estos últimos años, ecléctico, oportunista y reformista — tanto mejor; pero, ¿por qué Sorel no habla más bien de la Crisis de un anarquista?

¿Tengo necesidad de agregar que no he tomado en serio las fantasías [illegible] que atestan sólo haber hecho de Merlino un [illegible]? Y olvido de buen grado los injustos ataques de pequeños anarquistas contra el partido socialista que se formaba en Italia alrededor del Marxismo, tomando esta palabra en sentido popular. Pero me refiero al libro de Merlino: Italie telle qu'elle est, París, 1890, cargada del recuerdo de Bakunin, fundador (según él, ibid. 334), del socialismo en Italia, y a su folleto: Nécessité et bases d'une entente, Bruselas, 1892, vibrante de cercana revolución.

¡Y cómo darle por precursor y por aliado en la Crisis del Marxismo a mi apacible amigo Croce, que no sale de los límites de la erudición!

dadera manera de sacar provecho de una obra genial e inconclusa (Revue Parlamentaire, ibid., *pág. 612). Todas mis felicitaciones de año nuevo, que comienza mañana, para este trabajo de salvataje, benevolente y conmovedor, del cual muchos y particularmente yo, no sentimos ninguna necesidad.*

Sin rencor, ¡qué mortificación para mí! Ofreciendo al público francés estas páginas de forma un poco inusitada (1), temo que las personas de espíritu, de las que hay en Francia más que en ningún otro país, digan: he ahí un conversador soportable, pero qué mal pedagogo: comienza un diálogo didáctico con un amigo, y éste pasa inmediatamente al otro lado.

¿No es así, señor Sorel? Este diálogo no era más que un monólogo, y . . . tanto mejor (2).

Roma, 31 diciembre de 1898.

---

(1) Agradezco a la Revue des Revues (1º abril de 1898, pág. 106), y a la Revue Socialiste (marzo de 1898, pág. 37[illegible]), por la manera amable que han anunciado la edición italiana de este libro.

(2) La prensa burguesa italiana aplaude la crisis, y una revista de Roma consagra también un artículo a la agonía del marxismo. Todas mis felicitaciones a los camaradas [illegible].

¡Qué de variantes de vanidad literaria y de ambición política hay en esta pretendida crisis!

Filosofía y Socialismo

CARTAS A G. SOREL

I

Roma, abril 20 de 1897.

Querido señor Sorel:

Desde hace tiempo tengo la intención de hablar con Vd. en una especie de conversación por escrito.

Será la mejor y más conveniente forma de asegurarle mi gratitud por el *Prefacio* con el cual me ha honrado.

Evidentemente no quiero sólo recordar las palabras halagadoras con las cuales Vd. ha sido pródigo en extrema abundancia con respecto a mí. A eso no puedo responder inmediatamente y pagar mi deuda sino por carta privada. No se trata de explayarme aquí en cumplidos en cartas que podrían parecer útil a Vd. o a mí, el publicarlas más tarde. ¿De qué servirán ahora, por otra parte, mis protestas de modestia; para qué sustraerme a sus elogios? Vd. me ha obligado a renunciar en adelante a estos esfuerzos. Si mis dos ensayos, *apenas rudimentarios,* sobre el materialismo histórico han sido leídos en Francia casi en forma de libro, no es más que gracias a Vd., quien los ha presentado al público bajo esa forma. Nunca he tenido idea de *hacer el libro,* en el sentido que Vds. los franceses, siempre admiradores y discípulos del clasicismo literario, dan a esa expresión. Soy de aquéllos que ven en esta conservación del culto de la forma clásica una especie de traba —tal un vestido que no ha sido hecho para quien lo lleva— a la expresión cómoda, apropiada y correcta de los resultados de un pensamiento rigurosamente científico.

Dejando, pues, todo cumplimiento, deseo volver sobre las cosas de las que habla Vd. en el Prefacio para discutirlas libremente, sin cuidarme de componer una monografía acabada. Elijo la forma epistolar porque sólo ella permite discutir sin gran orden, un poco a tambor batiente, casi dándole el movimiento de la conversación. No tengo, en verdad, el coraje de escribir todas las disertaciones, memorias y artículos que fueran necesarios para responder a las numerosas cuestiones que Vd. se pregunta o que propone en ese pequeño número de páginas (1).

Pero si escribo un poco al correr de la pluma, si no quiero sustraerme en absoluto a la responsabilidad de lo que diré, deseo, sin embargo, librarme de la obligación de la prosa cerrada y concisa, que conviene cuando se discute y se diserta por afirmaciones y demostraciones. Hoy no hay docto en el mundo que, por pequeño que sea, no se imagine edificar para sus contemporáneos y para la posteridad, cuando logra fijar en un opúsculo indigesto o en una discusión sabia y embrollada una de esas numerosas ideas y observaciones que, en el curso de una conversación o de una enseñanza sostenida con verdadera maestría didáctica, tienen siempre más grande eficacia intuitiva por el efecto de esta *dialéctica natural*, la que es propia de aquellos que están en tren de buscar por sí mismos la verdad o de insinuarla por primera vez en el espíritu de los otros.

Sin duda: en este fin de siglo, entregado a los negocios y a las mercancías, el pensamiento no puede circular a través del mundo si no se lo fija y se lo presenta también bajo la respetable forma de mercancía, que acompaña a la factura del librero, y que aureola, ágil mensajero de sinceros elogios, la honesta reclame del editor. Quizá en una *sociedad futura*, a la que nos transportamos con nuestra esperanza, y más aún gracias a ciertas ilusiones, las que no son siempre el fruto de una imaginación bien ordenada, haya un número tal, que se los creerá legión, de hombres capaces de discutir en el divino goce de la investigación, con el heroico coraje de la verdad

(1) En la edición italiana hay aquí una nota a un apéndice (página 157. 68) que reproduce, para la comodidad del lector italiano, el Prefacio de Sorel. Basta, en esta edición, remitir al lector a mis Ensayos, París, Giard y Briere, 1897, págs. 1-20. — (Nota de la ed. francesa).

que actualmente admiramos en Platón, en Bruno y en Galileo, y haya una multiplicación infinita de Diderot, capaces de escribir las profundas extravagancias de *Jacques le Fataliste*, que por el momento tenemos la debilidad de creer incomparables. La sociedad futura, en la que los momentos de abandono, razonablemente aumentados para todos, nos darán, con las condiciones de la libertad, los medios de civilizarnos y el derecho a la pereza —dichoso hallazgo de Lafargue—, hará brotar a cada vuelta de los caminos perezosos del genio, que, como nuestro maestro Sócrates, serán pródigos de actividad libremente empleada y no asalariada. Pero actualmente . . ., en este mundo, donde sólo los locos tienen la alucinación del *millenium* próximo, innumerables son los perezosos y los desocupados que explotan, como un derecho que les pertenece y como una profesión, la estima pública con sus ocios literarios . . . y el mismo socialismo no puede impedir que se le adhiera una discreta muchedumbre de intrigantes, de interesados y resentidos.

Así, casi chanceando, llego a mi objeto. Usted se queja de la poca difusión que hasta ahora ha tenido en Francia la doctrina del materialismo histórico. Usted se queja de que esta difusión halle obstáculos y resistencias en los prejuicios que provienen de la vanidad nacional, en las pretensiones literarias de algunos, en el orgullo filosófico de otros, en el maldito deseo de parecer ser sin ser y, en fin, en la débil preparación intelectual y en los numerosos defectos que se encuentran tambien en algunos socialistas. ¡Todas estas cosas no pueden ser tenidas por simples accidentes! La vanidad, el orgullo, el deseo de parecer ser sin ser, el culto del yo, la megalomanía, la envidia y el furor de dominar, todas estas pasiones, todas estas *virtudes del hombre civilizado*, y aún otras, no son de ningún modo bagatelas de la vida; mucho más a menudo parece que ellas son su substancia y nervio. Se sabe que la Iglesia, por lo común, no atrae las almas cristianas a la humildad sino haciendo de ésta un nuevo y más altanero título de orgullo. Y bien . . ., el materialismo histórico exige, de aquellos que quieren profesarlo con plena conciencia y francamente, una extraña especie de humildad; en el momento mismo en que nosotros nos sentimos ligados al curso de las cosas humanas, donde estudiamos las líneas complicadas y los repliegues tortuosos, es necesario que seamos, a la vez y

al mismo tiempo, no resignados y dóciles, sino, por el contrario, llenos de actividad consciente y razonable. ¡Pero..., llegando a confesarnos a nosotros mismos que nuestro propio yo, al que nos sentimos tan estrechamente unidos por un hábito corriente y familiar, sin ser verdaderamente alguna cosa que pasa, un fantasma o la nada, como lo han imaginado los teósofos en su delirio, por grande que sea o que nos parezca, no es más que una pequeña cosa en el engranaje complicado de los mecanismos sociales, por lo que debemos llegar a esta convicción: que las resoluciones y los esfuerzos subjetivos de cada uno de nosotros chocan casi siempre con la resistencia de la red enmarañada de la vida, de suerte que, o bien no dejan ningún rastro de su paso, o bien dejan uno muy diferente del fin originario, porque éste es alterado y transformado por las condiciones concomitantes; mas, debemos reconocer la verdad de esta fórmula: que nosotros somos vividos por la historia, y que nuestra contribución personal a ella, *bien que indispensable*, es siempre un hato minúsculo en el entrecruzamiento de las fuerzas que se combinan, se completan y se destruyen recíprocamente; no obstante, ¡todas estas maneras de ver son verdaderamente inoportunas para todos aquellos que tienen necesidad de confinar el universo entero al campo de su visión individual! Conservemos, pues, en la historia el lujo de los héroes para no quitar a los enanos la esperanza de poder ponerse a caballo sobre sus propias espaldas, a fin de exhibirse, aun cuando, como decía Jean Paul, no sean dignos de llegar a la altura de sus propias rodillas.

Y, en efecto, ¿no se va a la escuela, desde hace siglos, a aprender que Julio César fundó el imperio y que Carlomagno lo reconstruyó; que Sócrates casi inventó la lógica y que Dante casi creó la literatura italiana? Recientemente la creencia mitológica en los autores de la historia ha sido poco a poco sustituída, y hasta aquí de una manera imprecisa, por la noción prosaica de procesos histórico-sociales. ¿Es que la Revolución Francesa no ha sido querida y hecha, siguiendo las variadas versiones de la imaginación literaria, por los diferentes santos de la leyenda liberal, santos de la derecha, santos de la izquierda, santos girondinos y santos jacobinos? Esto es tan cierto que el señor Taine —y yo no he podido comprender jamás cómo, a pesar de la poca resignación que mues-

tra para la cruel necesidad de los hechos, se pueda decir que ha sido un positivista— ha gastado gran parte de su poderoso talento en demostrar, como si escribiera las erratas de la historia, que todo este alboroto hubiera podido no tener lugar. Afortunadamente para ellos, la mayor parte de estos santos, vuestros compatriotas, se han honrado y concedido recíprocamente, y en su tiempo y lugar, la corona del martirio; y así las reglas de la tragedia clásica han quedado para ellos gloriosamente intactas: sino, ¡quién sabe cuántos imitadores de Saint-Just (hombre superior en verdad) hubieran caído en la categoría de secuaces del infame Fouché, y cuántos cómplices de Dantón (este fracasado gran hombre de Estado), hubieran disputado a Cambaceres su librea de canciller, cuántos otros no se hubieran contentado con disputar al aventurero Drouet y a ese ambiguo comediante Tallien los modestos galones de subprefecto!

En una palabra, la carrera hacia los primeros planos es obligatoria para todos aquellos que, habiendo aprendido la historia de viejo estilo, repiten aún con el retórico Cicerón que ella es la gran educadora de la vida. También es necesario "moralizar el socialismo". ¿Desde hace siglos no nos enseña la moral que es necesario dar a cada uno según sus méritos? Y me parece oír preguntar: ¿no quiere usted saborear un poco de paraíso?; y si es necesario renunciar al paraíso de los creyentes y de los teólogos, ¿no es necesario conservar un poco de apoteosis pagana en este mundo? ¡No nos desembaracemos de toda la moral de las compensaciones honestas; guardemos al menos un buen sillón o un palco de primera fila en el teatro de la vanidad!

He aquí por qué las revoluciones, necesarias e inevitables por tantas otras razones, son útiles y deseables desde este punto de vista también: a grandes golpes de escoba eliminan a los advenedizos, o al menos hacen el aire más respirable, lo mismo que cuando las tormentas barren el polvo.

¿No dice usted, muy justamente, que toda la cuestión práctica del socialismo (y por práctica entiende, sin duda alguna, lo que se inspira en los antecedentes intelectuales de una conciencia iluminada por el saber teórico), se reduce y se resume a estos tres puntos?: 1º) ¿Ha adquirido el proletariado una conciencia clara de su existencia como clase indivisible?; 2º) ¿Tiene bastante fuerza para entrar en lucha contra las otras

clases?; 3º) ¿Está en estado de derribar, con la organización capitalista, todo el sistema de la ideología tradicional?

Y bien, ¡esto es así!

Luego, el proletariado que llega a saber con claridad lo que *puede,* es decir, que comienza a saber querer lo que puede; ese proletariado, en suma, que se pone en buen camino para llegar a resolver (y me sirvo aquí de la jerga un poco hecha de los publicistas) la *cuestión social,* ese proletariado deberá proponerse eliminar, entre todas las otras formas de explotación del prójimo, también la vanagloria y la presunción y la singular suficiencia de aquellos que se incluyen a sí mismos en el libro de oro de los benefactores de la humanidad. Ese libro también debe ser arrojado al fuego, como tantos otros de la *deuda pública.*

Pero por el momento sería esto una obra tan vana como la de tratar hacer comprender a todos aquellos el principio elemental de la moral comunista: se debe esperar que el reconocimiento y la admiración nos sean concedidos espontáneamente por los otros, aunque muchos no querrán oír decir, en nombre de Baruch Spinoza, que la virtud halla su recompensa en sí misma. Esperando, pues, que en una sociedad mejor que la nuestra sólo sea objeto de la admiración de los hombres las cosas verdaderamente dignas —¿qué diré?, por ejemplo: las líneas del Partenón, los cuadros de Rafael, los versos de Dante y de Goethe, y todo lo que la ciencia nos ofrece de útil, de cierto y de definitivamente adquirido—, no nos es posible por el momento rechazar aquellos que han tenido tiempo que perder y papel impreso para poner en circulación, pavoneándose en nombre de tantas y tantas cosas bellas —la humanidad, la justicia social, etc.—. Tampoco podemos rechazar, en nombre del socialismo, aquellos que ingresan a sus filas para ser inscriptos en la "orden del mérito" y en la "legión de honor" de la futura, pero no muy próxima, revolución proletaria. ¿Cómo es que todos esos no han presentido en el materialismo histórico la sátira a todas sus vanas arrogancias y a sus futiles ambiciones, y cómo imaginarse que no hayan tenido horror a esa nueva especie de panteísmo, de donde ha desaparecido —y esto porque es ultraprosaico— hasta el santo nombre de Dios?

Es necesario tener en cuenta todavía una circunstancia grave. En todas partes de la Europa civilizada los *talentos* —ver-

daderos o falsos— tienen muchas posibilidades de ser ocupados en los servicios del Estado y en lo que puede ofrecerles de ventajoso y prominente la burguesía, cuya muerte no está tan cercana, como creen algunos amables fabricantes de extravagantes profecías. No es necesario asombrarse si Engels (página 4 del prefacio al tercer volumen de *El Capital,* observe bien, con fecha 4 de octubre de 1894), escribía: "Como en el siglo XVI, lo mismo en nuestra época tan agitada, no hay, en el dominio de los intereses públicos, puros teóricos más que del lado de la reacción". Estas palabras tan claras como graves bastan por sí solas para tapar la boca a los que gritan que toda *inteligencia* ha pasado a nuestro lado, y que la burguesía baja actualmente las armas. La verdad es, precisamente, lo contrario: en nuestras filas son muy raras las fuerzas intelectuales, bien que los verdaderos obreros, por una sospecha explicable, se levanten contra los "habladores" y los "letrados" del partido. No es necesario extrañarse si el materialismo histórico está aún en las fórmulas generales de sus primeros pasos. Y despreciando aquellos que no han hecho más que repetirlo o disfrazarlo, y a veces dado un tono burlesco, es necesario confesar que, en el conjunto de lo que ha sido escrito en serio y correcto sobre este particular, no hay aún una teoría que haya salido del estado de primera formación. Nadie osaría compararlo al darwinismo, que en poco menos de cuarenta años ha tenido un tal desarrollo intensivo y extensivo, que, por la cantidad de materiales, por la multiplicidad de los agregados con otros estudios, por las diversas correcciones metódicas y por la interminable crítica que le ha sido hecha por partidarios y adversarios, tiene ya una historia gigantesca.

Todos aquellos que están fuera del socialismo tienen o han tenido interés en combatirlo, en desnaturalizarlo o al menos en ignorar esta nueva teoría, y los socialistas, por las razones ya expuestas y por otras muchas aún, no han podido dedicar el tiempo, los cuidados y los estudios necesarios para que tal tendencia mental adquiera la amplitud de desenvolvimiento y la madurez de escuela, como la que alcanzan las disciplinas que, protegidas o al menos no combatidas por el mundo oficial, crecen y prosperan por la cooperación constante de numerosos colaboradores.

¿El diagnóstico del mal no es casi un consuelo? ¿No es

así que proceden actualmente los médicos con sus enfermos, desde que se inspiran más, como ocurre ahora en su práctica terapéutica, en el criterio científico de los problemas de la vida?

Por otra parte, de los diferentes resultados que pueda producir el materialismo histórico, algunos solamente podrán tener cierto grado de popularidad. Gracias a esta nueva orientación doctrinal se llegará a escribir libros de historia menos vagos que los que escriben los literatos que no están preparados para este arte más que con lo que les puede enseñar la filología y la erudición. Y, sin hablar de la conciencia que los hombres de acción del socialismo puedan formarse por el análisis profundo del terreno sobre el cual trabajan, no es dudoso que el materialismo histórico, directa o indirectamente, haya ejercido sobre muchos espíritus una gran influencia y que ejercerá con el tiempo una más grande todavía, siempre que se sujete a los estudios verdaderos de historia económica y a la interpretación pragmática de los móviles y de las razones íntimas y, por lo tanto, más ocultas, de una política determinada. Pero toda la doctrina en su esencia o en su conjunto, toda la doctrina, en fin, en tanto que *filosofía* (y me sirvo de esta palabra con mucha aprehensión, porque temo ser mal comprendido, aunque no hallaría otra que la reemplace; si escribiera en alemán diría de buen grado: *Lebens und Weltanschauung*, es decir, concepción general de la vida y del mundo) no me parece que pueda entrar en el programa de la educación popular. Para aprender esta filosofía es necesario, en verdad, un cierto esfuerzo, aún para los habituados a las dificultades del pensamiento, pues servirse de ella sin gran conocimiento puede exponer a los espíritus demasiado simples o demasiado inclinados a las conclusiones fáciles, a disparatar lindamente; y nosotros no queremos hacernos los promotores o cómplices de una nueva especie de charlatanería literaria.

II

Roma, abril 24 de 1897.

Permítame ahora pasar a la consideración de cosas prosaicamente pequeñas, pero que, como sucede a menudo con las pequeñas cosas en los grandes problemas de este mundo, tienen gran importancia.

¿Las obras de Marx y de Engels —para volver a ellos, que están siempre en boca de todos— han sido, acaso, *completamente* leídas por alguien que se encuentre fuera del grupo de sus amigos más próximos y, por consecuencia, fuera de los discípulos y de los intérpretes de esos mismos autores? ¿*Todas* estas obras han sido alguna vez comentadas y explicadas por personas que se encontraban fuera del círculo que se formó alrededor de la tradición de la *Deutsche Socialdemokratie?* Sólo la *Neue Zeit,* la revista imprescindible para las doctrinas del partido, fué durante muchos años el órgano más importante en este trabajo de aplicación y explicación. En una palabra, no se ha formado alrededor de estos trabajos, salvo en Alemania, y aún ahí solamente en un pequeño círculo, lo que los neologistas llaman un medio literario.

¡Y la escasez de muchos de estos trabajos, y la imposibilidad de procurarse algunos de ellos! ¿Hay muchas gentes en el mundo que tengan la paciencia de buscar durante años, como me ha ocurrido a mí, un ejemplar de la *Miseria de la Filosofía* (que recientemente ha sido reeditada en Francia), o el singular libro que es *La Sagrada Familia,* y que esté dispuesto a tomarse el trabajo necesario para conseguir un ejemplar de la *Neue Rheinische Zeitung,* como hace generalmente cualquier filólogo o historiador para leer y estudiar todos los documentos del Egipto antiguo? Yo no he conocido trabajo más fastidioso que éste, aunque tengo bastante

práctica en libros y en el arte de buscarlos. ¡La lectura de todo lo que han escrito los fundadores del socialismo científico ha pasado hasta aquí por ser un privilegio de iniciado!

¿Cómo asombrarse, entonces, de que, salvo en Alemania y, por lo tanto, en Francia, y particularmente en Francia, un gran número de escritores, sobre todo entre los publicistas, haya tenido la tentación de extraer de las críticas de los adversarios, de las citas hechas por otros, o de las deducciones apresuradas, sacadas de ciertos pasajes o de recuerdos vagos, elementos que les permiten construir un *Marxismo* de su cosecha y a su gusto? Tanto más cuanto que con el nacimiento en Francia y en Italia de partidos socialistas, que pasan más o menos por ser representantes del *Marxismo* (lo que me parece un nombre inexacto) (1), los letrados de toda especie han podido hallar la ocasión cómoda de creer y de hacer creer que en cada discurso de un propagandista o de un diputado, en cada programa, en cada artículo de diario, en cada acto del partido, había como la revelación auténtica y ortodoxa de la doctrina nueva manifestándose en la nueva Iglesia. ¿Hace dos años no se ha estado a punto de discutir en la Cámara francesa la *teoría del valor* de Marx... como si nosotros estuviéramos en Bizancio? ¡Y qué decirle de todos esos profesores italianos que han citado y discutido libros y folletos durante años, quienes, como se sabía de manera notoria, no habían jamás llegado hasta nuestras reuniones, a pesar de que Georges Adler (2) había escrito sus dos libros un poco superficiales y vagos, en los cuales, sin embargo, ofrecía a los investigadores de erudición fácil y a los plagiarios los tesoros prácticos de la bibliografía y de las abundantes citas!; porque, a decir verdad, Adler ha leído mucho y sacado mucho provecho.

El materialismo histórico, que en un cierto sentido es todo el marxismo, antes de entrar en el medio crítico literario de las personas capaces de desenvolverlo y continuarlo, ha pasado, en muchos pueblos de lengua neolatina, a través de una in-

---

(1) Ver Ensayor, etc., pág. 87, nota 2. — (Nota de la edición francesa).

(2) Hago alusión a las dos obras: Geschichte der ersten socialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland, y Die Grundlagen der Karl Marx' schen Kritik, etc., que han sido maltratadas en Italia por los críticos de pacotilla. — (Nota de la edición francesa).

finidad de equívocos, de malentendidos, de alteraciones grotescas, de extraños disfraces y de gratuitas invenciones: todas estas cosas, que nadie quiere poner en la cuenta de la historia del socialismo, no podrán ser impedimentos para los que deseen ponerse al corriente de las teorías socialistas, especialmente si se trata de los que salen de las filas de los letrados de profesión.

Usted conoce la asombrosa historia de aquel Marx de cabellos rubios que inaugura la *Internacional* en Nápoles, en 1867, y que Croce ha relatado en su *Devenir Social* (1). Yo también podría relatar algunas historias parecidas. ¡Qué decir de aquel estudiante que hace algunos años acude a mi casa para ver *de visu*, una vez al menos, la célebre *Miseria de la Filosofía!* Se quedó estupefacto: "¿Luego, dice, es éste un libro serio de economía política?". "No solamente serio —agrego yo—, sino de lectura difícil y de muchos puntos obscuros". No podía creer semejante cosa. "Esperaba usted —le digo— un poema sobre los *Héroes de la buhardilla* o un romance del género de la novela de un *Joven pobre?* Y este título caprichoso de *Heilige Familie (Sagrada Familia)* también ha sido para algunos la ocasión de extraños sueños. ¡Singular destino el de este corrillo de posthegelianos —entre los cuales había un hombre notable y de gran valor, Bruno Bauer— el de pasar a la posteridad por la curiosa burla de que han sido objeto por parte de los dos jóvenes escritores! ¡Y decir que este libro —que pareció a la mayor parte de los lectores franceses difícil de leer, pesado y mal escrito—, no es verdaderamente importante sino en lo que nos muestra cómo Marx y Engels, libertados del escolasticismo hegeliano, se desprenden poco a poco del humanitarismo de Feuerbach y, mientras se encaminaban hacia lo que fué después su doctrina propia, estaban aún en cierta medida impregnados de este *socialismo verdadero*, cuya sátira han escrito ellos mismos en el *Manifiesto!*

Pero al lado de estas historietas muy entretenidas, hubo en Italia una que no tuvo nada de risueña. Deseo hablarle del caso Loria. En estos últimos años, en medio de grandes dificultades se ha formado entre nosotros un partido socialista

---

(1) Devenir Social, noviembre de 1896, págs. 904-905.

que, en sus programas y en sus fines, y en tanto lo permiten las condiciones del país, también en su acción, corresponde a las tendencias del socialismo internacional; pues bien, en estos mismos años algunos estudiantes o ex estudiantes se ponen a hacer de Loria ya el autor auténtico de las teorías del socialismo científico, ya el inventor de la interpretación económica de la historia y tantas y tantas otras cosas diversas, contrarias y contradictorias, de manera que Loria, sin saberlo, sin ningún mérito de su parte o sin su culpa, ha sido al mismo tiempo ya Marx, ya anti-Marx, un vice, o un sobre, o un debajo-Marx. Este equívoco también ha sido superado; y paz a su memoria. Desde que los *Problemas Sociales* de Loria fueron traducidos al francés muchos de sus compatriotas han debido extrañarse de que este escritor haya podido pasar, no por socialista en general, lo que puede ser, en resumidas cuentas, una prueba o una nota de ingenuidad, sino por continuador o corrector de Marx, ¡lo que es de tal enormidad como para hacer poner los cabellos de punta!

Luego, estas anécdotas que pueden servir de ejemplo intuitivo, deben consolar a usted por lo que pasa en Francia, porque no solamente es verdad que *intra iliacos muros peccatur et extra,* sino porque, al fin de cuentas, todos aquellos que no pretenecen a la categoría de esos locos que son los genios incomprendidos, deben convenir en este principio: que no se llega jamás demasiado tarde para cumplir con su deber. Y aún en este caso particular tan no se llega con retardo que Engels me escribía algunas semanas antes de morir: ¡estamos todavía en los primeros pasos!

Y para que aquellos que en este primer comienzo deseen ocuparse de la doctrina en cuestión con pleno conocimiento de causa puedan hacerlo con la menor dificultad posible y en posesión de las fuentes, me parece que sería el deber del *partido alemán* darnos una edición completa y crítica de todos los escritos de Marx y de Engels; —espero una edición acompañada de prefacios explicativos, de referencias, de notas y de indicaciones—. Esto sería ya una obra tan meritoria como la de evitar a los libreros de viejo la posibilidad de hacer especulaciones indecentes —de esto sé algunas cosas— con los raros ejemplares de libros antiguos. A las obras ya aparecidas en forma de libro o folleto es necesario agregar los artículos de diarios, manifiestos, circulares, programas y todas aquellas car-

tas que teniendo un interés público y general, bien que privadas, tengan importancia política o científica (1).

Este trabajo no puede ser emprendido más que por los socialistas alemanes. Nadie menos alemanes que Marx y Engels, en el sentido patriótico y patriotero que para muchos tiene la palabra nacionalidad. La estructuración de sus pensamientos, la marcha de sus producciones, la organización lógica de sus puntos de vista, su sentido científico y su filosofía han sido el fruto y el resultado de la cultura alemana; pero la substancia de lo que han pensado y expuesto está todo por entero en las condiciones sociales que se habían desenvuelto, hasta los años más maduros de su vida, en gran parte fuera de Alemania, y particularmente en aquellos países de la gran revolución económico-política que, desde la segunda mitad del siglo XVIII, ha tenido su base y desarrollo principalmente en Inglaterra y en Francia. Ellos han sido, desde todo punto de vista, espíritus internacionales. Pero, sin duda, no es más que entre los socialistas alemanes, comenzando por la Liga de los Comunistas, hasta el programa de Erfurt y hasta los último artículos del prudente y ponderado Kautsky, que se halla la continuidad de tradición y la ayuda de la experiencia constante que es necesaria para que la edición crítica halle en las cosas mismas y en la memoria de los hombres los antecedentes indispensables para hacer de ella una obra perfecta y plena de vida.

No se trata de elegir. Toda la actividad científica y política, toda la producción literaria, hasta los trabajos de circunstancias de los dos fundadores del socialismo científico, deben ser puestas al alcance de los lectores. No se trata, por cierto, de compilar un *Corpus Juris,* ni de redactar un *Testamentum juxta canonem receptum,* sino de reunir los escritos en un conjunto orgánico, para que ellos hablen directamente a todos los que tengan deseos de leerlos. Es así solamente que los escritores de otros países podrán tener a su disposición todas las fuentes que, conocidas en otras condiciones, por reproducciones dudosas o por vagos recuerdos, han producido

---

(1) La reimpresión del libro de Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, hecha por Kautsky, ha aparecido en el mes de agosto, tres meses después de esta carta.

este extraño fenómeno: que no había sobre marxismo, hasta hace poco tiempo, casi ningún trabajo en otra lengua que en alemán que fuera el resultado de una crítica documentada, sobre todo si salían de la pluma de escritores de otros partidos revolucionarios o de otras escuelas socialistas. El tipo de éstos es el de los escritores anarquistas, para los cuales, especialmente en Francia y en Italia, el autor del Marxismo no parece haber vivido más que para ser el verdugo de Proudhon y el adversario de Bakunin, cuando no el jefe de la escuela que es para Marx precisamente el más grande de los crímenes, es decir, el representante típico del socialismo político y, por lo tanto, —¡oh, infamia!— del socialismo parlamentario.

Todos esos trabajos tienen un fondo común: el materialismo histórico, entendido en el triple sentido de tendencia filosófica en la concepción general de la vida y del mundo; de crítica de la economía, que por su esencia no puede ser reducida a leyes sino en tanto representen una fase histórica determinada, y de interpretación política, sobre todo de la que es necesaria y sirve para la dirección del movimiento obrero hacia el socialismo. Estos tres aspectos, que enumero aquí de una manera abstracta, como conviene para la comodidad del análisis, no son más que uno en el espíritu de los mismos autores. Estos trabajos —salvo el *Anti-Dühring* de Engels y el primer volumen de *El Capital*, no parecerán nunca a los lectores acostumbrados a la tradición clásica, compuesto según las reglas del arte de "hacer el libro" — son en realidad monografías y, en la mayor parte de los casos, trabajos de circunstancias. Son los fragmentos de una ciencia y de una política que están en perpetuo devenir, y que otros —no digo que esto sea el trabajo de cualquiera— deben y pueden continuar. Luego, para comprenderlos completamente es necesario relacionarlos a la vida misma de sus autores; y en esta biografía hay como el rasgo y el surco, y a veces el índice y el reflejo, de la génesis del socialismo moderno. Aquellos que no siguen esta génesis buscarán en estos fragmentos lo que no se encuentra y lo que no debe encontrarse, por ejemplo: respuesta a todos los problemas que la ciencia histórica y la ciencia social pueden ofrecer en su desenvolvimiento y en su variedad empírica, o una solución sumaria de los problemas prácticos de todos los tiempos y de todos los lugares. Y,

por ejemplo, en este momento, con respecto a la cuestión de Oriente, en el que algunos socialistas nos ofrecen el espectáculo extraordinario de una lucha entre el idiotismo y la temeridad, por todas partes se oye invocar al Marxismo (1). En efecto, los doctrinarios, los presuntuosos de toda especie que tienen necesidad de ídolos del espíritu, los hacedores de sistemas clásicos buenos para la eternidad, los compiladores de manuales y de enciclopedias, buscarán a tontas y a locas en el marxismo lo que él no ha querido ofrecer jamás a nadie. Aquéllos ven en el pensamiento y en el saber alguna cosa que existe *materialmente*, pero no entienden el saber y el pensamiento como actividades que son *in fieri*. Estos son metafísicos en el sentido que Engels atribuye a esta palabra y que, en verdad, no es la única que tenga y se le pueda atribuir, en el sentido, en fin, que Engels le atribuye por constante exageración de la característica que Hégel aplicaba a los ontologistas como Wolf y secuaces.

Pero Marx, publicista incomparable, cuando escribía, en el período que va de 1848 a 1850, sus ensayos sobre la historia contemporánea y sus memorables artículos de diairo, ¿tuvo jamás la pretensión de ser un historiógrafo consumado? No hubiera podido serlo nunca porque no tenía ni vocación ni aptitudes. O bien, Engels, escribiendo el *Anti-Dühring*, que es todavía la obra más completa del socialismo crítico y que contiene en pocas cosas casi toda la filosofía que es necesaria para la comprensión del socialismo, ¿ha tenido jamás la intención de recoger, en un trabajo tan corto y bosquejado, todo el saber universal y marcar para la eternidad los límites de la metafísica, de la psicología, de la ética, de la lógica, etc., cualquiera sea el nombre que lleven, o aún, por razones intrínsecas de división objetiva, o para comodidad y vanidad

---

(1) En el momento que reuno estas cartas para publicarlas —estamos a fines de septiembre—, recibo el volumen The Eastern Question by Karl Marx (Londres, edit. Sonneschein) de XVI. 656 paginas in 8º, con un largo índice y dos cartas. Es la reproducción, debida a los diligentes cuidados de su hija Eleonora y de Ed. Aveling, de los artículos que Carlos Marx había escrito desde 1853 a 1855 sobre la Cuestión de Oriente, especialmente en el New York Tribune.

¡Hago notar aquí al pasar, que cuando Marx escribía sobre cuestiones políticas no formulaba principios, sino que trataba de comprender y explicar!

de los que enseñan, establecer las secciones de la enciclopedia? ¿Y es *El Capital* una de esas numerosas enciclopedias de todo el saber económico, con el que actualmente los sabios, especialmente los profesores alemanes, llenan el mercado?

Esta obra, bien que se compone de tres volúmenes en cuatro tomos muy extensos, puede parecer, al lado de esas compilaciones enciclopédicas, una colosal monografía. Su objeto principal es el estudio del origen y del proceso de la plusvalía (en la producción capitalista, naturalmente) y, después de haber relacionado la producción con la circulación del capital, investiga la repartición de la misma plus-valía. Todo esto suponiendo la *teoría del valor* realizada de acuerdo a la elaboración que de ella había hecho la ciencia económica durante un siglo y medio: teoría que de ninguna manera representa un *factum empiricum* obtenida de la inducción vulgar, que tampoco expresa una *posición lógica,* como algunos han creído, sino que es la premisa típica sin la cual todo lo demás no puede ser concebido. Las premisas de hecho, es decir, el capital pre-industrial y la génesis social del asalariado, son los momentos directores de la explicación histórica del comienzo del capitalismo actual; el mecanismo de la circulación con sus leyes secundarias y laterales, y, en fin, los fenómenos de la distribución, estudiados en sus aspectos antitéticos y de independencia relativa, forman el camino y las inferencias a través de las cuales y por las cuales se llega a los hechos de configuración concreta, que nos ofrece el movimiento aparente de la vida diaria. El modo de representación de los hechos y procesos es generalmente típico, porque se supone siempre la presencia de las condiciones de la producción capitalista: de ahí que las otras formas de producción sean explicadas solamente en tanto que han sido superadas y por la forma en que lo han sido, o en tanto que, como supervivencias, constituyen límites y trabas a la forma capitalista. De donde el frecuente pasaje a través de las aclaraciones de pura historia descriptiva, para volver en seguida —después de haber planteado las premisas de hecho—, a la explicación genética por el modo que estas premisas, estando dada su concurrencia y su concomitancia, deben funcionar en principio, ya que constituyen la estructura morfológica de la sociedad capitalista. De ahí que este libro, que nunca es dogmático, precisamente porque es crítico, y crítico no en el sentido sub-

jetivo de la palabra, sino porque presenta la crítica en su forma antitética y, por lo tanto, mostrando la contradicción de las cosas mismas, no se extravía jamás, ni aún en la descripción histórica en el historicismo *vulgaris*, cuyo secreto consiste en renunciar a la investigación de las leyes de los cambios y en pegar, sobre estos cambios simplemente enumerados y descriptos, la etiqueta de procesos históricos, de desenvolvimiento y de evolución. El hilo conductor de esta génesis es el proceso dialéctico, y es este el punto escabroso que hace poner cara de sorprendidos a todos los lectores de *El Capital* que traen a su lectura los hábitos intelectuales de los empiristas, de los metafísicos y de los padres definidores de entidades concebidas *in aeternum*. En la discusión fastidiosa que algunos han levantado sobre las contradicciones que, de acuerdo a ellos, existirían entre el tercer y el primer volumen de *El Capital*, especialmente entre los economistas de la *escuela austríaca* (1) (hablo aquí del espíritu de discusión y no de observaciones particulares, porque, en efecto, el tercer volumen está lejos de ser un trabajo acabado, y puede ofrecer materia a la crítica, aún para aquellos que profesan en general los mismos principios), se ve que falta a la mayor parte de estos críticos la noción exacta de la marcha dialéctica. Las contradicciones que denuncian no son contradicciones del libro mismo, no son infidelidades del autor a sus premisas y a sus promesas: son las condiciones antitéticas mismas de la producción capitalista que, enunciadas en fórmulas, se presentan al espíritu como contradictorias. Tasa media del beneficio en razón de la cantidad absoluta del capital empleado, es decir, independientemente de sus diferencias de composición, esto es, de la proporción diferente de capital constante y de capital variable; precio que se establece sobre el mercado de acuerdo a los medios que oscilan alrededor del valor, según modos muy variados, y que se alejan de él; interés puro y simple de dinero obtenido como tal y a disposición para la industria de los otros; renta de la tierra, es decir, de lo que no ha sido nunca el

---

(1) Hago alusión a las obras polémicas de Bohm-Bawek y de Komorzynski. El primero ha escrito para terminar de acuerdo con Marx. No puedo esconder mi asombro por la manera indulgente con que Conrad Schmidt ha hablado de esta crítica de Bohm-Bawerk en la Beilage des Vorwarts, número 85, abril 10 de 1899. — (Nota de la edición francesa).

producto de ningún trabajo; estos *desmentidos* y otros semejantes a la ley del valor (es en verdad esta denominación de *ley* lo que turba tantas cabezas) son las antítesis mismas del sistema capitalista. Estas antítesis —lo *irracional,* que bien que parezca irracional, existe, comenzando por este primer irracional: que el trabajo del obrero asalariado produce a quien lo compra un producto superior al costo (salario)—, este vasto sistema de contradicciones económicas (y por esta expresión rindamos homenaje a Proudhon) se presenta a los socialistas sentimentales, a los socialistas simplemente razonadores, y también a los declamadores radicales, como el conjunto de las *injusticias sociales:* ¡estas injusticias son lo que la honesta muchedumbre de reformadores quisiera eliminar con honestos razonamientos de leyes! Aquellos que cotejen ahora, a la distancia de cincuenta años, el estudio de estas antinomias concretas en el tercer volumen de *El Capital* con la *Miseria de la Filosofía,* están en situación de reconocer en qué consiste la trama dialéctica de lo expuesto. Las antinomias que Proudhon quería resolver de manera abstracta (y este error le da un lugar en la historia), como lo que la razón razonante condena en nombre de la justicia, son en verdad las condiciones de la estructura misma, de suerte que la contradicción está en la razón de ser del proceso mismo. Lo irracional considerado como un momento del proceso mismo nos libra del simplismo de la razón abstracta, mostrándonos al mismo tiempo la presencia de la negación revolucionaria en el seno mismo de la forma histórica, relativamente necesaria.

Sea lo que fuere esta muy grave y difícil cuestión de la concepción del proceso, que no osaría tratar a fondo incidentalmente en una carta, hay que reconocer: que no es permitido a nadie separar las premisas, la marcha metódica y las deducciones y conclusiones de esta obra de la materia en la que se desenvuelve y de las condiciones de hecho a las que se refiere, reduciendo la teoría a una especie de vulgata o preceptismo para la interpretación de la historia de todos los tiempos y de todos los lugares. Y no hay expresión más insípida y más ridícula que llamar a *El Capital* la Biblia del socialismo. Por otra parte, la Biblia, que es un conjunto de libros religiosos y de obras teológicas, ha sido hecha por los siglos. Y de ser aquél una Biblia, ¡el socialismo solo no daría a los socialistas toda la ciencia!

El Marxismo, ya que su nombre puede ser adoptado como símbolo y resumen de una corriente múltiple y de una doctrina compleja, no es y no quedará por completo limitado a las obras de Marx y Engels. Por el contrario, será necesario mucho tiempo antes de que llegue a ser la doctrina plena y completa de todas las fases históricas sujetas a las formas respectivas de la producción económica y, al mismo tiempo, la regla de la política. Para eso es necesario un estudio nuevo y muy riguroso de las fuentes para todos los que quieran investigar el pasado de acuerdo al ángulo visual del nuevo punto de vista histórico-genético, o de las aptitudes especiales de orientación política para los que quieran obrar en la hora actual. Como esta doctrina es en sí *la crítica*, no puede ser continuada, aplicada y corregida si no lo es *críticamente*. Como se trata de verificar y de profundizar procesos determinados, no hay catecismo ni generalizaciones esquemáticas que valgan. Este año he hecho un ensayo sobre eso. En mi curso de la Universidad me he propuesto estudiar las condiciones económicas de la Italia del Norte y de la Italia Central hacia fines del siglo XIII y a comienzos del XIV, con la intención principal de explicar el origen del proletariado de la campaña y de la ciudad, para hallar después una explicación pragmática aproximada del movimiento de ciertas agitaciones comunistas, y para exponer, en fin, las fases muy obscuras de la vida heroica de Fra Dolcino. Mi intención ha sido en verdad presentarme como Marxista, pero no puedo tomar bajo mi responsabilidad personal lo que haya dicho a mi riesgo y peligro, porque las fuentes sobre las que he debido trabajar son las mismas que tienen a su disposición los historiadores de todas las escuelas y tendencias, y nada podía pedir a Marx porque nada tenía que ofrecerme a este respecto.

Me parece que he respondido suficientemente (bien que me sea preciso continuar con otro aspecto) a la pregunta principal de su *Prefacio*, que es a la que me refiero especialmente, asunto que encuentro también en algunos de sus artículos del *Devenir Social*. Sus cuestiones arriban también a esto: ¿por qué razón el materialismo histórico ha tenido hasta el presente tan poca difusión y tan escaso desenvolvimiento?

Con reserva de lo que diré después —¡qué amenaza!—, no debe tener ningún reparo en plantearme problemas sobre aspectos que usted haya tratado ya, especialmente en determi-

nadas notas, y que poco más o menos se resumen así (es así al menos que yo los interpreto): ¿por qué siendo imperfecto el conocimiento y la elaboración del marxismo, tanta gente se ha preocupado en completarlo, ya con Spencer, ya con el Positivismo en general, ya con Darwin, ya con no importa qué otro ingrediente, mostrando así que quieren, o bien italianizar, o bien afrancesar o bien rusificar el materialismo histórico?, es decir, mostrando que olvidan dos cosas: que esta doctrina lleva en sí misma las condiciones y los modos de su propia filosofía, y que ella es, en su origen como en su substancia, esencialmente internacional.

Pero también sobre este particular es necesario continuar.

III

Roma, mayo 10 de 1897.

¡Si al menos los dos autores del socialismo científico —me sirvo de esta expresión no sin temor, porque debido al mal empleo que a menudo se hace de ella, algunos le dan un cierto sentido ridículo, sobre todo cuando se lo quiere comprender como la ciencia universal—, hubieran sido, no diré santos de la vieja leyenda, sino hacedores de proyectos y sistemas, que se hubiesen entregado, por la forma clásica y por la nitidez de las líneas, a la admiración fácil! No; ellos han sido críticos y polemistas, no solamente en lo que escribieron, sino también en la manera de obrar, y jamás han exhibido sus propias personas y sus ideas como ejemplo y modelo; han interpretado las cosas mismas, es decir, los procesos histórico-sociales, en un sentido revolucionario, pero jamás juzgaron las grandes transformaciones sociales de acuerdo al grado de su impulsividad personal o imaginativa. ¡*Inde* las *irae* de tantos! ¡Si al menos hubieran sido de esos profesores repletos de humanidad, que de tiempo en tiempo descienden de su pedestal para honrar con sus consejos al pueblo miserable y piadoso, tomando hoy una actitud y mañana otra, como protectores y mecenas de la cuestión social! Lejos de eso; identificándose con la causa del proletariado, hicieron una sola y misma cosa la conciencia y la ciencia de la revolución proletaria. Revolucio-

narios de alma desde todos los puntos de vista (pero ni apasionados ni apasionantes), jamás propusieron planes acabados, ni artificios políticos, sino que, por el contrario, explicaban teóricamente y ayudaban prácticamente a la nueva política que el nuevo movimiento obrero sugiere y afirma como una necesidad actual de la historia. En otros términos, lo que puede parecer casi increíble, ellos han sido en algo diferentes de los socialistas y en algo más que *simples socialistas;* y, en efecto, muchos que no son más que simples socialistas o revolucionarios todavía más simples, a menudo los tienen, no diré por sospechosos, sino por camaradas para los que se tiene antipatía y aversión.

No se terminaría nunca si se quisiera enumerar las razones que durante tan largo tiempo han retardado la discusión objetiva del Marxismo. Usted sabe bien que hoy por hoy el materialismo histórico es considerado en Francia, por algunos escritores que pertenecen al ala izquierda de los partidos revolucionarios, no como un producto del espíritu científico, sobre el que la ciencia tiene en verdad incontrastable derecho de crítica, sino como las tesis personales de dos escritores, que por grandes y notables que hayan sido, ¡no son nunca más que dos entre todos los otros jefes de escuela del socialismo, por ejemplo, entre los X... (1) del universo! Para ser más claro: contra esta doctrina no se han levantado solamente todas estas buenas y malas razones que generalmente obstaculizan e impiden las innovaciones del pensamiento, especialmente entre los sabios de profesión, sino que, muy a menudo, las objeciones han nacido por este motivo muy especial: que las teorías de Marx y de Engels eran consideradas como *opiniones de compañeros de lucha,* y apreciados, por lo tanto, de acuerdo a los sentimientos de simpatía o antipatía que despertaran estos compañeros. Y es esta una de las extrañas consecuencias de la democracia prematura, pues nada se puede levantar para controlar a los incompetentes, ¡ni aún la lógica!

Pero hay más aún. Con la aparición del primer volumen de *El Capital,* en 1867, los profesores y los académicos, especialmente en Alemania, recibieron como un gran golpe en

---

(1) ¡Entre estos X... abro un concurso!

la cabeza. Era una época de indiferencia por la ciencia económica. La escuela histórica no había producido aún en Alemania los voluminosos, a menudo pesados, pero útiles trabajos publicados después. En Francia, en Italia y en Alemania misma, las muy vulgares derivaciones de esta economía *vulgar*, que entre 1840 y 1860 habían ya obliterado la conciencia crítica de los grandes economistas clásicos, llevaban una vida raquítica. Inglaterra se había dejado estar desde que Stuart Mill, que si bien fué un lógico de profesión, lo mismo que un célebre tipo de nuestro teatro cómico, permanece siempre en los aspectos decisivos, entre el sí y el no del parecer del contrario. En ese momento nadie había reparado en esta *neoeconomía* de *hedonistas*, que acababa de nacer. En Alemania, donde Rodbertus es casi ignorado y en donde, por razones evidentes, Marx debía ser leído antes que en otros países, figuraban como maestros los genios de la mediocridad, y por encima de todos aquel famoso hacedor de notas eruditas y minuciosas que continúan a los párrafos llenos de definiciones verbales y a veces tontas, que fué el señor Roscher. El primer volumen de *El Capital* parece escrito a propósito para preparar los cerebros de los profesores y académicos para una triste sorpresa: ¡ellos, los sabios con título, en el país privilegiado de los pensadores, debían volver a la escuela! Más aún, perdidos en los detalles infinitos de la erudición, o deseosos de convertir la economía en una escuela apologética, o preocupados por hallar aplicaciones plausibles a una ciencia llegada del otro lado del mar a la vida muy disforme de su propio país, los profesores de la tierra de los sabios por excelencia habían olvidado el arte del análisis y de la crítica. *El Capital* los obligaba a comenzar por el principio, es decir, a volver a las primeras nociones. Este libro, en efecto, bien que haya salido de la pluma de un comunista extremo y resuelto, no lleva en él ningún rasgo de protestas o de proyectos subjetivos, sino que es el análisis despiadadamente riguroso y cruelmente objetivo de los procesos de la producción capitalista. En el periodista revolucionario de 1848, en el expatriado de 1849 había, pues, algo de más terrible que la continuación o el complemento de este socialismo que la literatura burguesa del mundo entero había definido como un sueño de difuntos y como una fase política completamente sin sentido desde la caída del *Cartismo* y desde que triunfa

en Francia el hombre siniestro del *golpe de Estado*. Era preciso, pues, volver a estudiar la economía; es decir: la economía entraba en un período crítico. Es necesario agregar, para ser enteramente exactos, que más tarde, desde 1870 y *crescendo* desde 1880, los profesores alemanes se han puesto a la revisión crítica de la economía, con la diligencia, la persistencia, la buena voluntad y la aplicación que los sabios de ese país aportan siempre a toda clase de estudios. Bien que nosotros no podamos aceptar siempre todo lo que escriben, es verdad, sin embargo, que gracias a ellos el terreno de la economía ha sido renovado por los que estudian como profesores y como académicos, y que esta disciplina no puede ser estudiada en adelante como un simple *pigrorum doctrina*. Recientemente el nombre de Marx se ha hecho tan *elegante* que suena en las facultades como el tema preferido de la crítica y de la polémica, y se lo cita y se lo discute y no se contentan simplemente con compadecerlo o insultarlo. Actualmente la literatura social de Alemania está toda empapada del recuerdo de Marx.

Pero no podía ser así en 1867. *El Capital* se había publicado en el momento mismo en que la *Internacional* comenzaba a hacer hablar de sí, y surgía terrible no sólo por lo que fué intrínsecamente y por lo que hubiera sido sin el grave golpe asestado por la guerra franco-prusiana y por el trágico incidente de la Comuna, sino también por las exageraciones fogosas de algunos de sus miembros y por los ardides estúpidamente revolucionarios de algunos de los que entraron como intrusos. ¿No era evidente que el *"Discurso inaugural de la Internacional de los trabajadores"* (discurso en el que todos los socialistas aún hoy pueden aprender algo) había salido de la pluma de Marx, y no había razón de atribuirle los actos y las deliberaciones prácticas y políticas más terminantes de la Internacional misma? Y, cuando un revolucionario de la lealtad incontrastable y de la singular perspicacia que fué Mazzini, pudo permitirse confundir la *Internacional*, a la que se consagraba Marx, con la *Alianza Bakuninista*, ¿qué hay de asombroso que los profesores alemanes hayan tenido dificultades para entablar una crítica doctrinal con el autor de *El Capital?* ¿Cómo se podía entrar tan rápido en discusiones y tratar de igual a igual a un individuo que, mientras que estaba colgado en efigie en todas las leyes de excep-

ción de Julio Favre y secuaces, y se lo consideraba como cómplice moral de todos los actos de los revolucionarios, con sus errores y extravagancias, publica precisamente entonces un libro magistral, nuevo Ricardo, que estudia impasible los fenómenos económicos *more geometrico?* De ahí un curioso método de polémica, de ahí una especie de proceso a las intenciones del autor, pues se esforzaban en hacer creer que esta ciencia había sido elaborada, por así decir, para disfrazar las tendencias; en una palabra, la polémica tendenciosa sustituye durante muchos años al análisis objetivo (1).

Pero, lo que es peor aún, es que los efectos de esta crítica groseramente enunciada se hacen sentir hasta en el espíritu de los socialistas, y especialmente en la juventud intelectual que de 1870 a 1880 se consagra a la causa del proletariado. Muchos renovadores fogosos de esta época —en Alemania la cosa es más evidente porque aquella ha dejado rastros en las polémicas del partido y en la literatura de propaganda—, se proclaman discípulos de las teorías marxistas, pero tomando por auténtico el Marxismo más o menos inventado por los adversarios. El caso más paradojal de todo este equívoco es que los que van a las conclusiones fáciles, como sucede aún hoy con los nuevos llegados, mezclando las cosas viejas con las cosas nuevas, han creído que la teoría del *valor* y de la *plus-valía*, tal como se la presenta ordinariamente en las exposiciones corrientes, contiene *hic e nunc* la regla práctica, la fuerza impulsiva y también la legitimidad moral y jurídica de todas las reivindicaciones proletarias. ¿No es una gran injusticia que millares y millares de hombres sean privados del fruto de su trabajo? ¡Esta afirmación es tan simple y tan

---

(1) "Marx parte de este principio... que el valor de las mercancías es determinado exclusivamente por la cantidad de trabajo que ellas contienen. Y, si en el valor de las mercancías no hay más que trabajo, si la mercancía no es más que trabajo cristalizado, evidentemente ella debe pertenecer en su totalidad al trabajador, y ninguna parte de ella debe ser apropiada por el capitalista. Si, pues, el obrero no recibe en verdad más que una parte del valor que él ha producido, esto no puede ser más que por efecto de una usurpación". Así se expresa Loria en la pág. 462 de la Nuova Antologia, febrero de 1895, en su muy conocido artículo: L'opera postuma di Carlo Marx. Cito esta página, que no es la única de este calibre que haya escrito Loria, únicamente para dar un ejemplo de lo que resulta hacer una traducción libre de Marx al estilo de Proudhon. Y es en tales traducciones libres que han bebido, de 1870 a 1880, aquellos que están siempre dispuestos a creer y a afirmar, de los que hablaré más adelante.

conmovedora que todas las *nuevas bastillas* deberán caer de un golpe ante las nuevas trompetas de Jericó, científicamente tocadas! Esta simplificación extrema encuentra apoyo en numerosos errores teóricos de Lassalle, en aquellos que son el producto de la insuficiencia de sus conocimientos (¡la ley de *bronce de los salarios!*, es decir, una semi-verdad que se trueca en completo error por defecto de especificación circunstanciada), como también en los que se pueden llamar, para este caso, los expedientes de agitador (las célebres cooperativas subvencionadas por el Estado). Por otra parte, aquellos que limitan su profesión de fe socialista a la simple deducción de la reconocida explotación, a la reivindicación admitida únicamente porque es legítima de los explotados, no tienen más que dar un paso sobre el terreno bastante resbaladizo de la lógica para reducir toda la historia del género humano a un *caso de conciencia,* y el desenvolvimiento sucesivo de todas las formas de la vida social a variaciones de un constante error de *contabilidad.*

En resumen, de 1870 a 1880, y aún algo más tarde, se ha formado poco a poco alrededor del concepto vago de una *cierta cosa,* es decir, del socialismo científico, una especie de neo-utopismo, que, como los frutos fuera de estación, son por completo insípidos. ¿Y qué es esta otra cosa más que utopismo, al que falta el genio de Fourier y la elocuencia de Considerant, sino algo que mueve a risa? Este nuevo utopismo, que florece de tiempo en tiempo, se lo conoce muy bien en Francia: no serviría sino para las luchas sostenidas contra otras sectas y otras escuelas; para que los valientes de entre nuestros amigos, que se proponen y se saben los primeros en el programa del *partido obrero* revolucionario, dirijan al socialismo por el camino de la conciencia de clase y de la conquista progresiva del poder político por el proletariado. No es más que en la experiencia de la lucha práctica, en el estudio cotidiano de la lucha de clases, no es más que en el constante ensayo de nuevas fuerzas proletarias ya reunidas y concentradas, que nos es dado pesar las probabilidades del socialismo; si no, se es y se permanecerá siendo utopista, aún en el nombre venerado de Marx.

Contra esos neo-utopistas, como también contra los sobrevivientes de las antiguas escuelas, y contra las variadas desviaciones del socialismo contemporáneo es que nuestros dos

autores siempre y constantemente han aguzado las lancetas de su crítica. Así como en su larga carrera hicieron de su ciencia la guía de su acción práctica y dedujeron de la acción práctica la materia y la indicación para una ciencia más profunda, jamás trataron la historia como a un caballo para montar y poner al trote, y no se preocuparon nunca en buscar fórmulas capaces de reanimar ilusiones momentáneas; de la misma manera fueron inducidos por la necesidad de las cosas a hacer crítica áspera, violenta y resuelta a todos aquellos que a sus ojos aparecían como capaces de obstruir el movimiento proletario. ¿Quién no se acuerda de los Proudhonianos, por ejemplo, con sus pretenciones de destruir el Estado haciendo abstracción de él por la razón, como aquellos que cierran los ojos para no ver; de los Blanquistas de otrora, que querían por la fuerza poner la mano sobre el Estado y *hacer* después la revolución; de Bakunin, que se desliza subrepticiamente en la Internacional, de donde es expulsado, y de la pretención de tantas escuelas de socialismo y de la competencia de tantos capitanes?

Desde el desmenuzamiento del cándido Weitling (1) en una discusión oral, hasta su terrible crítica al programa de Gotha (1875), publicada en verdad muy tardíamente (1890), la vida de Marx no ha sido más que una lucha continua, no sólo contra la burguesía y contra la política que ésta representa, sino contra las diferentes corrientes, revolucionarias o reaccionarias, que injustamente o sin razón han tomado el nombre de socialismo. Estas luchas se hacen acerbas en la Internacional, hablo de aquella de gloriosa memoria, que ha dejado hasta hoy rastros tan profundos en toda la acción moderna del proletariado, y no de la caricatura que se ha hecho después. La mayor parte de las polémicas contra el marxismo, reducida, en la imaginación de algunos críticos, a una simple variedad de escuela política, es debido a la tradición de estos revolucionarios que, especialmente en los países latinos, han reconocido a Bakunin como jefe y maestro. Los anarquistas de hoy, ¿qué repiten sino las dolencias y los errores de los tiempos pasados?

---

(1) El ruso Annenkoff, que de ello ha sido testigo, habla de él, al mismo tiempo que de muchas otras cosas, refiriéndose a Marx, en **Vjestnik Jevropy** en 1880. (Ver la reproducción de la **Neue Zeit**, mayo de 1888).

Hace una veintena de años, con excepción de los sabios que rumian entre ellos las cosas que leen en los libros, la generalidad del público italiano quizá no sabía sobre los fundadores del socialismo científico más que lo que la memoria había retenido de las invectivas de Mazzini y de las maledicencias de Bakunin.

Y he aquí que el comunismo crítico, que queda admitido tan tarde en los honores de la discusión de los círculos de la ciencia oficial, ha tenido en su contra, en el socialismo mismo, la más grave de las adversidades: la enemistad de los amigos.

Todas estas dificultades fueron superadas o están en buen camino de desaparecer.

Nada es por la virtud intrínseca de las ideas, que no han tenido jamás ni pies para caminar, ni manos para asir, sino por el solo hecho de que por la sugestión imperiosa de las cosas, por todas partes donde nacieron partidos socialistas, los programas de éstos tomaron poco a poco una tendencia común y ha sucedido finalmente que los socialistas de todos los países se han colocado en el ángulo visual del Manifiesto de los Comunistas. ¿No le parece que en momento oportuno he celebrado su conmemoración? Las clases de explotadores de todo el mundo están en la tarea de crear a la masa de explotados condiciones casi idénticas; y es así cómo los representantes activos de estos explotados se hallan en un mismo camino de agitación y siguen un mismo criterio de propaganda y organización. Es lo que muchos llaman el *marxismo práctico*, ¡sea! ¿De qué sirve discutir las palabras? Cuando el marxismo se reduce a esta simple palabra, o al saludo del retrato de Marx, de su busto en yeso o de su efigie en medallas (sobre estos símbolos inocentes la policía italiana prueba a menudo su buen humor), el hecho es que esta unidad simbólica significa que la unidad real está en vías de desenvolverse, y que el proletariado del mundo entero se une, poco a poco, en una misma igualdad de tendencias, es decir, que la *internacionalidad* se elabora en él desde hace tiempo y lentamente por razones objetivas. Aquellos que se sirven del lenguaje de los decadentes de la burguesía, reemplazando, como es común, la cosa por el símbolo, dicen ahora que ello es el triunfo de Marx; es como si se dijera que el cristianismo es el triunfo (¿y por qué no decir el éxito?) de un señor Jesús

de Nazaret, de un Jesús que, despojado y destituído de la calidad de hijo de Dios hecho hombre, es, en el estilo almibarado de vuestro Renán, un hombre tan infantilmente divino que se asemeja a un Dios.

Ante esta experiencia intuitiva de la política del socialismo, lo que es lo mismo decir de la política del proletariado, han caído las viejas divergencias de escuela, de las cuales algunas eran en verdad variedades y mescolanzas de vanidad literaria, para dar lugar a las divergencias útiles que nacen espontáneamente de las diferentes maneras por las que se tratan los problemas prácticos. En la realidad, *in concreto*, es decir, en el desenvolvimiento positivo y prosaico del socialismo, poco importa que todos sus jefes, sus *condottieri*, sus oradores y representantes, se avengan o no a una doctrina, y que de ella hagan o no profesión de fe pública. El socialismo no es ni una iglesia ni una secta a la que falta un dogma y una fórmula fija. Si muchos hablan hoy del triunfo del Marxismo, esta expresión enfática, cuando se la reduce a una forma cruelmente prosaica, significa que en adelante nadie puede ser socialista si no se pregunta a cada instante: ¿qué es necesario pensar, decir o hacer en interés del proletariado? Ya no hay más lugar para los dialécticos, que en realidad son sofistas, como lo fué Proudhon, ni para los inventores de sistemas sociales subjetivos, ni para los fabricantes de revoluciones privadas (1). La indicación práctica de lo que es factible es dado por la condición del proletariado, y esta condición puede ser apreciada y medida precisamente porque hay la medida del marxismo (hablo aquí de la cosa real y no del símbolo) como doctrina progresiva. Las dos cosas —lo mensurable y la medida— a distancia suficiente, no son más que una sola cosa desde el punto de vista general del proceso histórico.

---

(1) Escribiendo esto en mayo de 1897, evidentemente no podía prever los levantamientos italianos de mayo de 1898. Pero estos levantamientos no desmienten en nada mi afirmación. Aquéllos no han sido ni queridos, ni preparados, ni apoyados por ninguna secta, por ningún partido. Han sido un verdadero ejemplo de anarquía espontánea. Por otra parte, las causas de estos movimientos fueron expuestas con gran claridad y coraje en el Giornale degli Economisti, y este estudio definitivo es tanto más notable por haber aparecido en el momento mismo de los desórdenes, ya que fué publicado en el número del 1º de junio. — (Nota de la edición francesa).

Y, en efecto, mientras los contornos del socialismo como acción práctica se van precisando, todas las ideologías y todas las poesías antiguas se evaporan, no dejando tras de sí más que un simple recuerdo de palabrerías. A un mismo tiempo se ha intensificado en el seno de la ciencia académica, por todas partes y en todo sentido, el criticismo de la doctrina económica. Marx ha vuelto de su exilio después de muerto al círculo de la ciencia oficial, al menos como un adversario con el que no es posible bromear. Y lo mismo que los socialistas han llegado, por vías tan diversas, a la conciencia prosaica de una revolución que no puede ser forjada, sino que *se hace porque deviene,* igualmente se ha preparado poco a poco un público para el cual el materialismo histórico es ciertamente una necesidad intelectual. En estos últimos años, como usted sabe, muchos son los que hablan de esta doctrina, a menudo mal y aún disparatando, pero no importa. Pues, mirando todo esto de cerca, nosotros no llegamos con retardo. En mi juventud muchas veces he oído repetir que Hégel había dicho: sólo uno de mis alumnos me ha comprendido. Esta pequeña historia no ha podido ser comprobada porque hasta ahora no se ha identificado al discípulo perfecto. Esta historia puede ser repetida hasta el infinito para todos los sistemas y para todas las escuelas. Como en materia de actividad intelectual no hay sugestión posible, y como el pensamiento no va mecánicamente de un cerebro a otro, los grandes sistemas no se expanden más que a consecuencia de la similitud de las condiciones sociales de que disponen y arrastrando consigo muchos espíritus al mismo tiempo. El materialismo histórico se expanderá, se precisará y tendrá también una historia. Según los países, será su colorido y modalidad diversas. Esto no acarreará ningún mal siempre que no se desvirtúe el núcleo *filosófico,* por así decir, que hay en el fondo; siempre que se respeten, por ejemplo, estos postulados: en el proceso de la *praxis* está la naturaleza, es decir, la evolución histórica del hombre; (y, hablando de *praxis,* bajo este aspecto de totalidad se quiere eliminar la oposición vulgar entre práctica y teoría, porque, en otros términos, la historia es la historia del trabajo, y como, por un lado, en el trabajo así integralmente comprendido está comprendido el desenvolvimiento respectivamente proporcionado y proporcional de las aptitudes mentales y de las aptitudes activas, lo mismo, por otra parte,

en el concepto de la historia del trabajo está comprendida siempre la forma social del trabajo mismo, y las variaciones de esta forma), el hombre histórico es siempre el hombre social, y el pretendido hombre pre-social o supra-social es un hijo de la imaginación, etc.

Y. . . me detengo aquí, primero y ante todo, para no repetirme y para no volver a decirle parte de las cosas que ya he escrito en mis Ensayos — de lo que creo que usted no tiene necesidad, ni yo tampoco. . .

IV

Roma, 14 de mayo de 1897.

Me parece —y vuelvo así a mi primer asunto— que su preocupación más grande es saber: ¿por qué camino y de qué manera se podría llegar a constituir en Francia una escuela del materialismo histórico? No sé si me es permitido responder a esta cuestión sin parecerme a esos periodistas de la vieja escuela que con el mayor aplomo aconsejan a Europa, corriendo así el riesgo de que me suceda lo que a ellos: no ser escuchado. Sin embargo, con toda modestia trataré de satisfacerlo.

Me parece, primero, que no debe ser difícil hallar en Francia editores y libreros para editar y hacer conocer buenas traducciones de las obras de Marx y Engels y de aquellos de sus discípulos que es necesario estudiar. Este sería el mejor comienzo. Sé que los traductores deberán luchar con graves dificultades. Hace ya treinta y siete años que leo obras alemanas y siempre me ha parecido que nosotros, los pueblos latinos, perdemos nuestra riqueza lingüística y literaria cuando traducimos de aquella lengua. Lo que en alemán está lleno de vigor, de nitidez y es maravilloso, se hace a menudo, por ejemplo en italiano, frío, sin relieve y a veces incomprensible. En estas traducciones, hablo evidentemente de las ordinarias y corrientes, se pierde al mismo tiempo que la posibilidad de insinuación, el poder de persuación. En un vasto trabajo de vulgarización como el que nos ocupa, sería necesario, ante

todo, conservar la integridad de los textos, agregando prefacios, notas y comentarios que faciliten el proceso de asimilación que se hace por sí mismo en la lengua originaria.

Las lenguas no son, en verdad, variantes accidentales del *volapuk* universal; son mucho más que los medios extrínsecos de comunicación y expresión del pensamiento y del alma. Ellas son las condiciones y los límites de nuestra actividad interior, que, por eso, como por tantas otras razones, tienen formas y modos nacionales que no son simples accidentes. Si hay *internacionalistas* que no se dan cuenta de esto, es necesario, ante todo, llamarlos confusionistas y *amorfistas,* como a aquellos que van a buscar su instrucción no en los viejos autores de los apocalipsis sino en el extraordinario Bakunin, que hasta reclamaba la *igualdad de los sexos.* Luego, en la asimilación de las ideas, de los pensamientos, de las tendencias y de las intenciones, que han hallado su perfecta expresión literaria en las lenguas extranjeras, hay como un ejemplo bastante confuso de *pedagogía social.*

Y, ya que me ha salido esta expresión, permítame confesarle que cuando examino de cerca la historia anterior y las condiciones actuales de la *Socialdemocracia* alemana, no es el aumento continuo de los éxitos electorales lo que principalmente me llena de admiración y fuerte esperanza. Antes que edificar sobre estos votos como sobre esperanzas del porvenir, de acuerdo a los cálculos a veces engañosos de la deducción estadística, me siento lleno de admiración por el caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social, que hace que, en una masa tan considerable de hombres y principalmente de obreros y de pequeños burgueses, se forme una conciencia nueva, a la que contribuye en igual medida la apreciación directa de la situación económica que empuja a la lucha y la propaganda del socialismo comprendido como un fin o como un terreno de aproximación. Esta digresión evoca en mí un recuerdo. He sido aquí, en Italia, el primero o uno de los primeros que, con la pluma y la palabra, durante muchos años, en variadas circunstancias e insistentemente, he recordado el ejemplo de Alemania, llamando la atención de nuestros obreros que fueron y son capaces de ponerse en acción sobre la nueva línea de lucha proletaria. Pero... jamás me ha pasado por la imaginación creer que la imitación pueda excusar la espontaneidad; no he pensado

jamás que fuera preciso seguir el ejemplo de los monjes y padres que fueron durante siglos casi los únicos educadores de la Italia ya en decadencia, quienes, con gran seriedad, fabricaban poetas haciéndoles aprender de memoria el *arte poético* de Horacio. Sería un hermoso espectáculo verte aparecer entre nosotros —tú, Bebel—, tan activo y prudente, bajo la forma de un nuevo Horacio. Esto asombraría aún a mi amigo Lombroso, que detesta el latín más aún que la pelagra.

Hay, pues, dificultades más íntimas, de más grande alcance y de mayor peso. Aún si sucediera que los editores y libreros, hábiles y diligentes, se dieran por tarea propalar, no solamente en Francia, sino por todo país civilizado, las traducciones de todas las obras escritas sobre materialismo histórico, esto serviría solamente para estimular pero no para formar y constituir en cada una de esas naciones las energías activas que producen y tienen despierta una corriente de pensamiento. Pensar es producir. Aprender es producir reproduciendo. Nosotros no sabemos bien y ciertamente qué es lo que somos nosotros mismos capaces de producir, pensando, trabajando, ensayando y experimentando, siempre en medio de las fuerzas que nos pertenecen como propias, sobre el terreno social y en el ángulo visual en el que nos hallamos.

¡Y se trata de la Francia con su larga historia, con su literatura, que tanto ha dominado durante siglos, con su ambición patriótica y con su diferenciación etno-psicológica tan particular, que se refleja hasta en los más abstractos productos del pensamiento! Yo, italiano, no soy quién debe tomar la defensa de vuestros *patrioteros,* a quienes hace usted una crítica tan merecida. Me recuerda usted, sin embargo, lo sucedido en el último siglo. El pensamiento revolucionario nace casi en todo lugar del mundo civilizado, tanto en Italia, como en Inglaterra, como en Alemania, pero no se hace europeo más que a condición de fundirse al espíritu francés, y la revolución francesa fué la revolución en Europa. Esta gloria imperecedera de su patria pesa, como todas las glorias, sobre la nación misma, tal la pesadilla de un arraigado prejuicio. ¿Pero los prejuicios no son también fuerzas, al menos en lo que tienen de obstáculo? París no será más el cerebro del mundo, tanto por esta razón, como, por otra parte, porque el mundo no tiene cerebro, a menos que lo tenga en la ima-

ginación de algunos falsos sociólogos (1). París no es actualmente, y tampoco será en el porvenir, la santa Jerusalén de los revolucionarios de todas las partes del mundo —como me parece que ha sido—. La futura revolución proletaria no tendrá nada que la haga asemejar al *millenium* apocalíptico, y, además, los privilegios ya han terminado, tanto para las naciones como para los individuos. Es lo que muy justamente había observado Engels, y, por otra parte, no estaría demás que los franceses leyeran lo que escribiera en 1874 con respecto a los Blanquistas, cuando éstos incitaban a la revuelta inmediata, precisamente algunos años después de la catástrofe de la *Comuna* (2). Pero bien considerado... y teniendo en cuenta las condiciones propias de la agricultura y de la industria francesa, que durante tanto tiempo ha retardado la concentración del movimiento obrero, y conociendo la buena parte de culpa que corresponde a los jefes de secta y a los jefes de escuela, que tuvieron durante tanto tiempo separado y dividido al socialismo francés, verdad es que el materialismo histórico no podrá hacerse camino entre ustedes en tanto se lo considere un simple producto intelectual de *dos alemanes de gran talento*. Precisamente por esta expresión Mazzini estimulaba los resentimientos nacionales contra los dos autores, quienes, en tanto que materialistas y comunistas, parecía que debieran destrozar muy naturalmente la idealista divisa de Mazzini: *la patria y Dios*.

A este respecto la suerte de los dos fundadores del socialismo científico fué casi trágica. Han pasado más de una vez por los *dos alemanes* para muchos que fueron patrioteros aún entre los revolucionarios; han pasado por agentes del *pangermanismo*, en las invectivas de Bakunin, que tenía el espíritu tan dispuesto a inventar..., por no decir más; ¡los *dos alemanes*, ellos, que en su patria, que habían abandonado

---

(1) Mucho antes que el simbolismo y las analogías orgánicas fuesen una moda en sociología, tuve ocasión de escribir contra esta rara corriente en un artículo que servía de nota bibliográfica a la Psicología social de Lindner. Ver Nuova Antologia, diciembre de 1872, págs. 971-989. — (Nota de la edición francesa).

(2) En el artículo que lleva por título "Programm der blanquistischen Kommüne-Flüchtinge, aparecido en el Volksstaat, Nº 73, y reproducido en las págs. 40-46 del folleto: Internationales aus dem Volksstaat, Berlín, 1894.

en exilio desde los primeros años de su vida, no hallaron más que el silencio de esos profesores para los cuales el servilismo es un acto de fe patriótica! En verdad, estos profesores se vengaban. En efecto, en *El Capital*, que tiene sus raíces en las tradiciones de la economía clásica, incluyendo en ésta los escritores ingeniosos y a menudo de gran mérito de la Italia del siglo XVII, Marx no ha hablado sino con altanero menosprecio de Roscher y secuaces. Engels, que hizo populares las investigaciones del americano Morgan con tan grande habilidad de exposición, estando absolutamente convencido de que lo que él llamaba muy justamente la filosofía clásica había llegado al momento de su disolución con Feuerbach, en nada tiene en cuenta, y francamente va muy lejos, escribiendo el *Anti-Dühring*, a la filosofía contemporánea, esto es, la *neocrítica* de sus compatriotas (desprecio explicable en él, pero ridículo en los socialistas, que no lo ostentan más que por imitación). Este trágico destino estaba íntimamente ligado a su misión. Ellos dieron toda su alma y toda su inteligencia a la causa del proletariado de todos los países; y es por eso que los productos de su ciencia no tienen por público en todo el mundo sino aquel que se alista entre los que son capaces de una revolución intelectual análoga. En Alemania, donde por las condiciones históricas especiales, y sobre todo porque la burguesía no ha logrado desembarazarse completamente del *Antiguo Régimen* (ved ese emperador que impunemente puede hablar como un semi-dios, y que en suma no es más que un Federico Barbarroja hecho viajante de comercio de la *in German Made*), la democracia social ha podido constituirse y agruparse en falange cerrada, era natural que las ideas del socialismo científico hallasen un terreno favorable para su difusión normal y progresiva. Pero ningún socialista alemán —al menos así lo espero— deberá jamás apreciar las ideas de Marx y de Engels colocándose en el simple punto de vista de los derechos y de los deberes, de los méritos y de los deméritos de los *Camaradas del Partido*. He aquí, por ejemplo, lo que escribía Engels no hace mucho tiempo (1): "Se estará sorprendido por lo que en todos estos

(1) Página 6 del prefacio al folleto ya citado, Internationales aus dem Volksstaat, que reproduce los artículos de Engels aparecidos desde 1871 a 1875. El prefacio —es bueno señalarlo— es del 3 de enero de 1894.

artículos me he calificado, no por lo de *demócrata-social,* sino por lo de *comunista.* Es porque en esta época en muchos países se daba el nombre de demócratas-sociales a aquellos que no sostenían la apropiación de todos los medios de producción por la sociedad. Por demócrata-social se designaba, en Francia, a un republicano demócrata que tuviera simpatías más o menos verdaderas, pero que, sin embargo, permanecía vacilante con respecto a la clase obrera; gentes, en suma, como los Ledru-Rollin de 1848, como los *radical-socialistas* de 1874, que estaban más o menos matizados de proudhonismo. En Alemania se llamaba demócratas-sociales a los Lassallanos; pero bien que la gran mayoría de entre ellos fueran reconociendo poco a poco la necesidad de la socialización de los medios de producción, sin embargo las cooperativas de producción subvencionadas por el Estado quedaban como punto esencial del programa del partido en su acción pública. Era absolutamente imposible para Marx y para mí elegir una palabra de tal elasticidad para designar nuestro *específico punto de vista.* Hoy es completamente distinto: la palabra puede *encuadrar, bien que no sea exacta, para designar un partido cuyo programa no es socialista en general sino directamente comunista, y cuyo fin político es superar todas las formas de Estado, y, por lo tanto, también la democracia".*

Los *patriotas* —y no me sirvo de esta palabra por burla— me parece que tienen en qué consolarse y reconfortarse. No es verdad, en suma, que el materialismo histórico sea el patrimonio intelectual de una sola nación o el privilegio de una *pandilla,* de un grupo o de una secta. Pertenece, ante todo, por su origen objetivo, a Francia, a Inglaterra y a Alemania, en igual medida. No quiero repetir aquí lo dicho en otra carta respecto a la influencia en la forma de pensar, para el espíritu juvenil de nuestros dos autores, ejercida por el nivel al que había llegado la cultura intelectual de los alemanes y la filosofía en particular, mientras el hegelianismo se perdía ya en las marañas de una nueva escolástica, o dando lugar a una nueva crítica más potente. Había también la gran industria inglesa con todas las miserias que la acompañan y el contragolpe ideológico de Owen y el contragolpe práctico de la agitación cartista. Y había también las escuelas del socialismo francés, y la tradición revolucionaria de *Occidente,* que alcanzan formas de comunismo de carácter proletario moderno. ¿Qué es

El Capital sino la crítica de esta economía que, como revolución práctica y como exponente teórico de esta misma revolución, no se hallaba plenamente desarrollada más que en Inglaterra, hacia 1860, y que recién comenzaba en Alemania? ¿Qué es el *Manifiesto de los Comunistas* sino la explicación y los límites del socialismo latente o visible en los movimientos obreros de Francia y de Inglaterra? Pero todas estas cosas han sido continuadas y acabadas, incluída la filosofía de Hégel, por esta crítica inmanente, que es la dialéctica con sus inversiones, es decir, por esta negación que no es una simple oposición banal de un concepto a otro concepto, de una opinión a otra opinión, a la manera de los abogados, sino que, por el contrario, vuelve verdadero *lo que niega,* porque existe en lo que niega, y supera la condición (de hecho) o la premisa (conceptual) del proceso mismo (1).

Francia e Inglaterra pueden tomar, sin que parezcan imitarse, su parte en la elaboración del materialismo histórico. ¿Por qué los franceses no escriben ahora libros verdaderamente críticos sobre Fourier y Saint-Simon, en tanto que fueron y en la medida en que fueron los verdaderos precursores del socialismo contemporáneo? ¿No se puede trabajar literariamente sobre los movimientos revolucionarios de 1830 a 1848, de suerte que se vea que la doctrina del *Manifiesto* no ha sido su negación, sino su apoyo y cómo los ha interpretado? Como *pendant* al *18 Brumario* de Marx, que aun cuando es un trabajo genial y no pueda ser superado en el fin propuesto, es, sin embargo, un escrito de circunstancias y de publicista, ¿no se podría escribir una historia documentada del *Golpe de Estado?* ¿Es que la *Comuna* no espera aún un definitivo estudio crítico? La *Gran Revolución,* sobre la que hay una literatura colosal en cuanto al conjunto y muy minuciosa en cuanto a los detalles, ¿ha sido estudiada a fondo en el conjunto de las relaciones del levantamiento y rozamiento de las clases que en ella tomaron parte, y como un ejemplar de sociología económica? En resumen, toda la historia moderna de Francia e Inglaterra, ¿no ofrece a los estudiosos un terreno

---

(1) Es por eso que Hégel y los hegelianos, que tan a menudo han hecho uso de simbolismos verbales, empleaban la palabra aufheben, que tanto puede significar quitar y superar, como elevar y, por consecuencia, hacer ascender de grado.

más extenso y más seguro para servir de ilustración al materialismo histórico que el que les ofrecía hasta estos últimos tiempos las condiciones de Alemania? Estas fueron, en efecto, desde la *Guerra de los treinta años,* enormemente confusas debido a los obstáculos puestos a su desenvolvimiento; además, la cabeza de los que la han estudiado sobre el lugar casi siempre ha estado envuelta en una especie de nebulosa ideológica, que haría reir a los cronistas florentinos del siglo XIV.

Me he detenido en estos detalles no para darme el tono de dar consejos a Francia, sino a fin de hacer notar, para terminar, que conociéndose la manera de pensar de los países latinos, no es cosa fácil hacer entrar en ellos ideas nuevas, cuando se las presenta exclusivamente como formas abstractas del pensamiento, mientras que llegan a comprenderse rápidamente y como por sugestión, cuando son modeladas en relatos y exposiciones que en alguna manera se asemejan a productos del arte.

Vuelvo por un momento a la cuestión de la traducción. Es el *Anti-Dühring* el primer libro que debe entrar en la circulación internacional. Pocos libros, que yo conozca, pueden serle comparados por la densidad de pensamientos, por la multiplicidad de los puntos de vista, por la ductilidad de penetración sugestiva. Puede ser una *medicina mentis* para la juventud intelectual que de ordinario se vuelve, insegura de sí misma y con criterio bastante vago, hacia lo que se llama de manera genérica, el socialismo. Es lo que ha sucedido cuando se publicó, como lo ha hecho notar Bernstein en una especie de conmemoración publicada en la *Neue Zeit,* hace tres años. En la literatura socialista es el libro que no ha sido superado.

Pero este libro no desarrolla una tesis; no es más que la crítica de una tesis. Salvo los pasajes que se pueden aislar, como con los que se ha formado un opúsculo, que desde hace tanto tiempo da la vuelta al mundo (Socialismo utópico y socialismo científico), el libro tiene su hilo conductor en la crítica de Dühring, en tanto que éste fué el inventor de una filosofía y de un socialismo a su manera. Pero, ¿a quiénes, pues, sino es en el círculo de los profesores, y a cuántos fuera de Alemania, interesa Dühring? Todos los pueblos tienen, desgraciadamente, su Dühring. ¡Quién sabe cuántos otros *anti*

escribiría o hubiera escrito un Engels de otro país! El verdadero alcance de este libro me parece que es permitir a los socialistas de otros países y de otras lenguas proporcionarse las aptitudes críticas indispensables para escribir todos los *anti-x* . . . necesarios para combatir todo lo que molesta e infesta al socialismo en nombre de todas las sociologías que abundan por todas partes. Las armas y los medios de crítica deben sufrir la ley de la variabilidad y de la adaptación según los diferentes países. Cuidar al enfermo y no la enfermedad, es el carácter de la medicina moderna.

Si se procede de otra manera se correría el riesgo de tener la suerte de los hegelianos que brotaron en Italia de 1840 a 1880, especialmente en el Mediodía, y particularmente en Nápoles. En general, ellos no fueron más que epígonos; algunos, sin embargo, han sido vigorosos pensadores. En conjunto representan una corriente revolucionaria de gran importancia si se la compara al escolasticismo tradicional, al espiritualismo a la francesa y a la llamada filosofía del buen sentido. Este movimiento no fué completamente ignorado en Francia, ya que es un hegeliano, que no era de los más profundos ni de los más fuertes, Véra (1), el que dió a Francia las traducciones más legibles, con extensos comentarios, de algunas de las obras fundamentales de Hégel. Los vestigios y el recuerdo de este movimiento han desaparecido hace años de entre nosotros. La desaparición de toda una actividad científica, que tenía su importancia, no sólo es debido a los pequeños bandos de la vida universitaria y a la difusión epidémica del *positivismo,* que ha dado por todas partes frutos para el *demimonde,* sino a razones más intrínsecas. Estos Hegelianos han escrito, han enseñado y han discutido como si estuvieran no en Nápoles, sino en Berlín o no sé dónde. Discutían aparentemente con sus *camaradas de Alemania* (2). Replicaban desde lo alto de la

---

(1) En 1870 aún escribía éste una Filosofía de la Historia al estilo hegeliano, pero de estrecha observancia, del que he hecho una crítica vigorosa en una nota aparecida en la Zeitschrift für exakte Philosofhie, vol. X, Nº 1, 1872, pág. 79 y sig. — (Nota de la edición francesa).

(2) Rosenkranz, uno de los corifeos de los epígonos hegelianos, ¿no ha escrito todo un libro sobre: Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italianischen Philosophen A. Vera, Berlín, 1868? He aquí algunos pasajes en apoyo de mi afirmación: "Es interesante ver el alemán de Hégel renacer en la lengua italiana". "Los señores . . . (hay

cátedra o en sus obras a las objeciones de críticas que sólo ellos conocían, y el diálogo que así se entablaba no era más que un monólogo para los oyentes y para los lectores. En sus obras no lograron modelar sus estudios y su dialéctica para que fuese una nueva adquisición intelectual para nuestro país. Este recuerdo poco agradable y poco halagador para mí estaba presente en mi espíritu cuando, casi a pesar mío, me puse a escribir el primero de los ensayos sobre el materialismo económico, a los que no hay ahora razón para que agregue ningún otro. Más de una vez me he preguntado: ¿qué debo hacer de mí mismo para decir cosas que no parezcan incomprensibles, extrañas y singulares a los lectores italianos? Me dice usted que he estado acertado: sea. Ciertamente sería falta de cortesía refutar por el raciocinio, como un juez, los elogios que usted me hace.

"Leyendo —es, poco más o menos, lo que escribía a Engels, hace cinco años— la *Sagrada Familia,* recordaba a los Hegelianos de Nápoles, entre los que he estado en mi juventud, y me parece haber comprendido y gustado este libro más que muchos otros que no conocen los antecedentes especiales e instructivos de este curioso humorismo. Me parece haber visto con mis propios ojos el extraño corrillo de Charlotemburgo, al que usted y Marx satirizan con tanto humor. Veía más nítidamente que a los otros a un profesor de estética, hombre muy original y de gran talento, que explicaba las novelas de Balzac por *deducción,* hacía una *construcción* de la cúpula de San Pedro y disponía en serie genética los instrumentos de música; y poco a poco, de negación en negación, y con la *negación de la negación,* llega, finalmente, a la metafísica de lo *incognoscible,* que llama, ignorando a Spencer, y como un Spencer desconocido, lo *innominable.* Yo también he vivido, siendo joven, en esta especie de torneo y no me lamento de ello; he vivido durante muchos años indeciso entre Hégel y Spinoza; y en mi

---

aquí una lista de nombres) y muchos otros, traducen las ideas de Hégel con una precisión y una fidelidad tales que hubiera parecido imposible, hace diez años, en Alemania", pág. 3. "Vera es el discípulo más exacto que jamás haya tenido Hégel; lo sigue paso a paso con entera devoción", pág. 5. "En adelante se puede aconsejar a aquellos que tengan dificultades para leer a Hégel en alemán, que lean la traducción de Vera. Podrán comprender a éste, siempre que, evidentemente, tengan la capacidad indispensable para el conocimiento filosófico", pág. 9.

ingenuidad juvenil he defendido la dialéctica del primero contra Zeller, que comenzaba siendo *neokantista;* sabía de memoria las obras de Spinoza y he expuesto con cariño su teoría de los sentimientos y de las pasiones. ¡Todo esto me viene a la memoria como cosa muy lejana! ¿He sufrido yo también mi negación de la negación? Usted me anima para que escriba sobre *comunismo,* pero siempre temo no hacer más que una obra de poco valor, y de poco interés para Italia".

Y él me contestó. . . ; pero pongamos aquí un punto. Me parece que no es prudente reproducir, sin razones apremiantes de interés público, las cartas privadas, sobre todo tan poco tiempo después de la muerte de quien las ha escrito. En todos los casos, aún suprimiendo en las cartas privadas todo lo que pueda tener de circunstancial, y no conservando más que lo que atañe a la doctrina y a la ciencia, ellas no son más que débiles testimonios y no tienen sino muy poca importancia frente a lo que fuera escrito para la publicidad. A medida que aumentaba el interés por el materialismo histórico y a falta de una literatura que lo ilustre más extensamente y en detalles, ha sucedido que en los últimos años de su vida, Engels, profesor sin cátedra, era interrogado y continuamente asaltado por infinidad de cuestiones propuestas por muchos, quienes se inscribían voluntariamente como estudiantes libres en la Universidad del socialismo, errante y fuera de la ley. De ahí las cartas que han sido publicadas y muchas otras que están inéditas. En las tres cartas (1) que el *Devenir Social* ha reproducido recientemente, de acuerdo a una revista de Berlín y a un diario de Leipzig, se ve claramente que Engels temía que el marxismo se hiciera muy rápido una doctrina barata.

A muchos de aquellos que profesan, no en la Universidad errante del mundo futuro, sino en la que existe raelmente en la sociedad oficial actual, les sucede a menudo ser puestos en apuros por estudiantes o por espíritus curiosos que exigen satisfacción, *uno pede stantes,* a todas las cuestiones que les proponen, como si hubieran impreso en sus cerebros la razón universal de las cosas. Los más vanidosos entre los profesores, para no dar un desmentido al carácter sacramental o hierático de la ciencia, y como si ésta consistiera únicamente en el ma-

---

(1) Ver el apéndice. — (Nota de la edición francesa).

terial de cosas sabidas y no principalmente en la virtuosidad y en la corrección formal del acto de saber, responden sin titubeos, haciendo frecuentemente así su propia sátira, imitadores de aquel excelente Mefistófeles con aspecto de doctor de cuatro facultades. Hay pocos de entre ellos que tengan la resignación socrática de responder: yo no sé, pero yo sé que no sé, y yo sé que se podrá saber, y yo mismo podré saber si utilizo todos mis esfuerzos, es decir, todo el trabajo necesario para saber; y si usted me da una infinidad de años y la aptitud indefinida para aplicarme de manera metódica al trabajo, indefinidamente podré saber casi todo.

Y es en esto que consiste esa verificación práctica de la teoría del conocimiento, que está implícita en el materialismo histórico.

Todo acto de pensamiento es un esfuerzo, esto es, un trabajo nuevo. Para hacerlo es necesario, ante todo, poseer los materiales de una experiencia madura y, luego, que los instrumentos metódicos sean familiares y manejables por un largo uso. No es dudoso que el trabajo producido, es decir, el pensamiento producido, facilite los nuevos esfuerzos destinados a la producción de un nuevo pensamiento; primero, porque los productos interiores permanecen objetivados en los medios intuitivos de la escritura y demás artes representativas, y, en segundo lugar, porque la energía acumulada en nosotros penetra e insufla el trabajo nuevo dando como un ritmo a la marcha a seguir, y es en eso (en el ritmo) que consiste precisamente el método de la memoria, del razonamiento, de la expresión, de la comunicación de las ideas, etc., ¡pero uno no es nunca una máquina pensante! Cada vez que nos ponemos de nuevo a pensar, no solamente nos es necesario los medios y los aguijoneos exteriores y objetivos de la materia empírica, sino que nos es necesario aún un esfuerzo apropiado para pasar de los estados más elementales de la vida psíquica a ese estado superior, derivado y complejo, que es el pensamiento, en el cual no nos podemos mantener más que gracias a una atención voluntaria, que tiene una intensidad y una duración especiales que no pueden ser sobrepasados.

Este trabajo que se revela en nosotros, en nuestra conciencia directa e inmediata, como un hecho que no nos concierne más que en tanto somos seres particulares y circunscriptos en nuestra individuación natural, no se realiza precisamente en cada

uno de nosotros más que cuando nos realizamos en el medio social, en tanto que seres socialmente y, por consecuencia, históricamente condicionados. Los medios de la vida social, que son, por una parte, las condiciones y los instrumentos, y, por otra, los productos de la colaboración diversamente especificada, además de lo que nos ofrece la naturaleza propiamente dicha, constituyen la materia y los incentivos de nuestra formación interior. De ahí nacen los hábitos secundarios, derivados y complejos, gracias a los cuales, más allá de los límites de nuestra configuración corporal, sentimos nuestro propio yo como parte de un *nosotros*, eso que, en forma concreta, vale decir de una manera de vivir, de un estado de costumbres, de una institución, de un estado, de una iglesia, de una patria, de una tradición histórica, etc. En estas correlaciones de asociación práctica que hay de individuo a individuo, se halla la raíz y la base objetiva y prosaica de todas las diferentes representaciones y expresiones ideológicas del espíritu público: de la *psique* social, de la conciencia étnica, etc., alrededor de las cuales, como personas que toman por *entidades* y *substancias* las analogías y las *relaciones*, especulan, como metafísicos de mala escuela, los sociólogos y los psicólogos, que yo llamaría simbolistas y simbolizantes. De estas mismas relaciones prácticas nacen las corrientes comunes por las cuales el pensamiento individual y la ciencia, que de ahí derivan, son verdaderas *funciones sociales*.

Y así volvemos a la *filosofía de la praxis*, que es la esencia del materialismo histórico. Esa es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales ella filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: es este el proceso realista. Del trabajo, que es conocer en tanto obramos, al conocer como teoría abstracta; y no de ésta a aquél. De las necesidades y por ellas, de los diferentes estados internos del bienestar y del malestar que nace de la satisfacción y no satisfacción de las necesidades, a la creación mítico-poética de las fuerzas escondidas de la naturaleza, y no *viceversa*. En estas ideas está el secreto de una expresión de Marx que ha sido para muchos una temeridad, esto es, que había *invertido* (1) la dialéctica de Hégel: lo que quiere decir, en prosa ordinaria, que el movimiento rítmico espontáneo de un pensamiento existiendo por sí mismo

---

(1) El verbo empleado por Marx **umstülpen** se emplea generalmente por levantar los pantalones y por arremangar. — (Nota de la ed. francesa).

(¡la *generatio oequivoca* de las ideas!), es substituído por el movimiento espontáneo de las cosas, del cual el pensamiento es finalmente un producto.

En fin, el materialismo histórico, es decir, la *filosofía de la praxis*, en tanto que abarca a todo el hombre histórico y social, de la misma manera que pone fin a todas las formas del idealismo, que considera las cosas empíricamente existentes como reflejo, reproducción, imitación, ejemplo, consecuencia, etc., de un pensamiento, cualquiera que sea, presupone igualmente el fin del materialismo naturalista, en el sentido tradicional de la palabra hasta hace algunos años. La revolución intelectual que ha inducido a considerar como absolutamente objetivo los procesos de la historia humana, es contemporáneo y corresponde a esta otra revolución intelectual que ha concluído *historiando* la naturaleza física. Esta no es ya, para todo hombre que piensa, un *hecho* que no ha sido jamás *in fieri*, un *acontecimiento* que jamás ha devenido, un eterno *ser* que no *cambia* y, menos aún, lo *creado* de una sola vez, que no es la *creación* continuamente en acto.

V

Roma, 24 de mayo de 1897.

Volviendo al mismo punto de vista de mi última carta, creo que tiene usted razón en poner sobre tablas el problema de la filosofía en general. Me refiero, diciendo esto, no solamente a su *Prefacio*, del que multiplico, por así decir, sus consecuencias en esta larga conversación epistolar, sino a algunos de sus artículos aparecidos en el *Devenir Social*, y también a ciertas cartas particulares que ha tenido la atención de escribirme. En el fondo se inquieta usted de que el materialismo histórico parezca flotar en el vacío mientras tenga en su contra otras filosofías, con las que no está en armonía, y en tanto se llegue a desarrollar la filosofía que le es propia, esto es, aquella que implica y que está inmanente en sus postulados y en sus premisas.

¿Lo he comprendido bien?

Habla usted de una manera explícita de la psicología, de la ética y de la metafísica. Por este último término entiende usted lo que, por consecuencia de diferentes hábitos mentales y por razones didácticas, llamaría yo, por ejemplo: *doctrina general del conocimiento* o *formas fundamentales del pensamiento* o de otra manera aún, lo que no hago por exceso de prudencia, por temor de caer en un equívoco y por no chocar con ciertos prejuicios. Pero dejemos estas cuestiones terminológicas, tanto más que en materia de ciencia no estamos obligados a someternos a la significación que los términos tienen en la experiencia corriente y en la intuición común (aunque, como sucede en la vida ordinaria, no podamos llamar al pan de otra manera que pan), porque estas significaciones las establecemos nosotros mismos, *planteando* y *desarrollando* los conceptos que queremos resumir en una breve fórmula por una palabra convencional. ¡A dónde se llegaría si se quisiera deducir la significación y el contenido de la química, por ejemplo, de la etimología de la palabra! ¡Nos remontaríamos hasta la antiquísima Egipto para encontrarnos con la palabra que designaba la tierra amarilla que se extiende desde los bordes del Nilo hasta las montañas!

Lo dejo en paz con la palabra metafísica, si se conforma con lo dicho. ¡Frivolidades! Si un redactor de catálogos pusiera mañana bajo el título de *metá physiká* los *Primeros principios* de Spencer, haría exactamente lo mismo que hizo el bibliotecario de Pérgamo cuando puso esta etiqueta sobre los diferentes tratados de la *filosofía primera* (Aristóteles no los designa con otro nombre) para los cuales, a pesar del esfuerzo de los comentaristas antiguos y críticos modernos, no se ha logrado la claridad y continuidad de un libro acabado. Quién sabe cuántos se sentirían felices ahora descubriendo que al fin de cuentas el viejo Estagirita, que ha embarazado el espíritu de los hombres durante tantos siglos y que ha servido de bandera a tantas batallas del espíritu, no fué más que un Spencer del tiempo pasado, quién, por la sola falta de los tiempos, ha escrito en griego, y a veces en un griego bastante malo.

La tradición no debe pesar sobre nosotros como una pesadilla, como un impedimento, como un estorbo, como un objeto de culto y de estúpida veneración, y sobre este punto estamos de acuerdo; pero, por otra parte, la tradición es la que nos ata a la historia, y es la que nos dice qué es lo que nos sujeta a las condiciones penosamente adquiridas, que faci-

litan el trabajo actual y hacen posible el progreso. Hacer de otra manera sería asemejarnos a los animales, porque sólo el trabajo secular de la historia nos diferencia de las bestias. Y, además, todos aquellos que estudian un aspecto cualquiera de la realidad, sea de la manera más concreta, más empírica, más particular, más detallada y más circunstanciada, no pueden dejar de reconocer que en ciertos momentos están como asaltados por la necesidad de repensar con las formas generales (es decir, decir, con las categorías), que están siempre presentes en los actos particulares del pensamiento (unidad, pluralidad, totalidad, condición, fin, razón de ser, causa, efecto, progresión, finito, infinito, etc.). Luego, por poco que nos sugestione esta nueva curiosidad, los problemas universales del conocimiento se imponen a nosotros, y se nos aparecen como necesariamente *dados*, y es en esta sugestión inevitable que halla su origen y lugar lo que usted llama *metafísica*, y que se podría llamar de otra manera.

Pero se trata de saber qué es lo que nosotros hacemos con esto que nos es *dado*. De una manera muy general, la característica del pensamiento clásico (en los griegos) es una cierta ingenuidad en el empleo y en la aplicación de los conceptos. En la filosofía moderna, aquí también de una manera general, la característica es la duda metódica y, por lo tanto, el *criticismo*, que acompaña, tal una garantía sospechosa, el uso de estas formas en su alcance intrínseco como en su alcance extrínseco. Lo que decide el paso de la *ingenuidad* a la *crítica* es la *observación metódica* (raramente empleada y de manera subsidiaria en los antiguos) y, más que la observación, la *experimentación* voluntaria y técnicamente conducida (que fué casi por completo desechada en la antigüedad). Experimentando nosotros nos hacemos colaboradores de la naturaleza: nosotros producimos artificialmente lo que la naturaleza produce por sí misma. Experimentando, las cosas dejan de ser para nosotros simples objetos rígidos de la visión, puesto que nacen bajo nuestra dirección; el pensamiento deja de ser una anticipación sirviendo de modelo a las cosas: se hace *concreto* porque *crece* con las cosas, porque va *engrandeciéndose* progresivamente con la inteligencia que nosotros adquirimos de ellas. La experimentación voluntaria y metódica termina para nosotros en llegar a la convicción de esta verdad muy simple: que aún antes que naciera la ciencia, y

para todos aquellos que no beben en la ciencia, las actividades interiores, incluyendo el empleo de la reflexión corriente, se manifiestan y desenvuelven bajo el imperio de las necesidades, como un acrecentamiento de nosotros en nosotros mismos, es decir, que ellas son la formación de nuevas condiciones sucesivamente elaboradas (1).

Con respecto a este mismo punto de vista el materialismo histórico es el término de un largo desenvolvimiento. Justifica hasta el *procesus* histórico del saber científico, haciéndolo cualitativamente conforme y cuantitativamente proporcional a la capacidad del trabajo, es decir, haciéndolo sucesivamente correspondiendo a las necesidades.

Volviendo a los problemas propuestos por usted, apruebo las críticas que hace al *agnosticismo*. Este es el *apéndice* inglés al *neokantismo* alemán, pero con una diferencia importante. El *neokantismo* no es, en suma, más que una corriente académica que nos diera, con un más claro conocimiento de Kant, una útil literatura de eruditos, mientras que el *agnosticismo*, a consecuencia de su difusión popular, es un hecho sintomático de las condiciones actuales de ciertas clases sociales. Los socialistas tuvieron razón en creer que este hecho sintomático es uno de los índices de la decadencia de la burguesía. Constituye, en verdad, un sombrío contraste con la confianza heroica en la verdad que el pensamiento afirma a principios de la historia moderna (¡Bruno y Spinoza!); con la actitud de los *Convencionales*, que ha sido característica de los pensadores desde el siglo último hasta la filosofía clásica alemana, y con la precisión de métodos de investigación, que en nuestra época de tal manera ha aumentado la dominación del pensamiento sobre la naturaleza. Se diría la resignación del temor. Le falta el carácter esencial de toda filosofía, que,

---

(1) "Los juegos de la infancia, y esto no es broma, son el primer principio y fundamento de todo lo serio de la vida; ellos son los que, permitiendo descargar la actividad interna, terminan poco a poco en actos de conocimiento y en un lento pasaje de un estado a otro de conciencia. En un momento dado, es decir, a falta de ésta, nace la ilusión de que la dirección y el dominio que nosotros hemos adquirido (de nosotros sobre nosotros mismos) es una potencia originaria y la causa constante de todos los efectos visibles del cual tenemos, nosotros y los otros, el testimonio objetivo en los actos mismos", págs. 13-14 de mi pequeño libro: Del concetto della Libertá. Studio psicologico, Roma, 1878, que ha sido escrito en el mismo momento de la crisis de la psicología.

según Hégel, es el coraje de la verdad. Cualquier marxista que pasase, sin escrúpulos ni vacilaciones, de las condiciones económicas a los reflejos ideológicos, como se traducirían *ipso facto* los signos taquigráficos, podría decir que este *Incognoscible*, tan celebrado por una numerosa secta de quietistas de la razón, es un índice de que el espíritu de la burguesía no es capaz ya de reflexionar claramente sobre la organización del mundo, porque el capitalismo, que le da su orientación, está en sí podrido, siendo por eso que muchos, teniendo intuición de la ruina próxima, aceptan una especie de religión de la imbecilidad. Semejante afirmación, indemostrable, podría parecer pasablemente estética, bien que pertenezca, por otra parte, a una de esas numerosas tonterías que fueran dichas tan a menudo en nombre de la interpretación económica de la historia (1).

Pero aseguro, por otra parte, que este *agnosticismo* nos hace un gran servicio. Los agnósticos, afirmando y repitiendo constantemente que no es posible conocer la *cosa en sí*, el fondo íntimo de la naturaleza, la causa última de los fenómenos, llegan por otro camino, a su manera, como quien siente lo imposible, al mismo resultado que nosotros, pero no con pena ni aflicción, sino como realistas que no invocan los recursos de la imaginación: no se puede pensar más que sobre lo que podemos, en amplio sentido, experimentar nosotros mismos.

Veamos qué es lo que ha sucedido en el dominio de la psicología. Se ha rechazado, por una parte, la ilusión ideológica de que los hechos psíquicos se explican tomando como sujeto substancial un ser hiperfísico; se ha rechazado, por otra, la vulgaridad, material antes que materialista, que el pensamiento es una secreción del cerebro; se ha establecido que los hechos psíquicos son inherentes al organismo especificado, en tanto que el organismo mismo es un proceso de formación y en tanto que los hechos psíquicos son lo que hay de interno en la actividad de los nervios en tanto que esta actividad es conciencia; se ha rechazado la grosera hipó-

---

(1) Algunas de estas tonterías han sido hábilmente ilustradas por B. Croce: **Le teorie storiche del prof. Loria**, Nápoles, 1897. (Ver: **Les théories historiques de M. Loria, Devenir Social**, noviembre de 1896; e **Intorno al communismo di Tommaso Campanella**, Nápoles, 1895.

tesis del materialismo simplista: que los estados interiores, que se observan y complican, por el solo hecho de que en ellos descubrimos cada día sus condiciones respectivas en los centros nerviosos, en tanto que son estados interiores, es decir, función de la conciencia, pueden ser observados bajo un aspecto extensivo; y llegamos así a la *ciencia psíquica,* que es poco exacto, por no decir falso, llamar psicología sin alma, pero que es necesario designarla con el nombre de ciencia de los productos psíquicos sin el mito de la substancia espiritual.

Cuando en el *Anti-Dühring* Engels usa la palabra metafísica *en sentido peyorativo,* quiere referirse precisamente a esas maneras de pensar, es decir, de concebir, de inferir, de exponer, que se oponen a la consideración genética y, por lo tanto (de una manera subordinada), dialéctica de las cosas. Estas maneras se distinguen por estos dos caracteres: primero, fijan, como existiendo por sí mismo y como completamente independientes el uno del otro, los modos del pensamiento, que en realidad no son modos más que en tanto representan los puntos de correlación y transición de un proceso; y, en segundo lugar, consideran estos mismos modos del pensamiento como una presuposición, una anticipación, o un tipo o prototipo de la pobre y aparente realidad empírica. En el primer punto de vista, por ejemplo, la causa y el efecto, el medio y el fin, la razón de ser y la realidad, etc., siempre se presentan al espíritu como términos distintos y, por lo tanto, diferentes y a veces opuestos; como si hubiera cosas que son por sí mismas exclusivamente causas y otras que son por sí mismas exclusivamente efectos, etc. En el segundo punto de vista parece que el mundo de la experiencia se desintegra y se separa ante nuestros ojos en substancia y en accidente, en cosa en sí y en fenómenos, en posibilidad y en existencia. Toda esta crítica se reduce a esta exigencia realista: que es necesario considrar los términos del pensamiento no como cosas y entidades fijas, sino como en función, porque los términos no tienen valor sino en tanto tengamos algo que pensar de manera activa y estemos en el acto mismo de pensar.

Esta crítica de Engels, que podría ser especificada y precisada aún con muchas otras consideraciones, sobre todo en lo que respecta al origen de la manera metafísica de pensar, repite, a su manera, la oposición hegeliana entre el *entendimiento,* que fija los contrarios como tales, y la *razón,* que

reemplaza los contrarios en serie de procesos ascendentes (el arte divino de *conciliar los contrarios,* diría Bruno; *omnis determinatio est negatio,* diría Spinoza).

Esta metafísica, *sensu deteriori,* tiene a lo lejos una cierta analogía con el origen de los *mitos.* Tiene sus raíces en la teología, en tanto se propone hacer digno del razonamiento formal los datos (subjetivos, pero que la ilusión personal tiene por objetivos) de la creencia. ¿Cuántos milagros no ha hecho el semi-mito del eterno *logos?* Esta metafísica, en el sentido peyorativo que emplearemos desde ahora, como estadio y como obstáculo a un pensamiento aún en formación, se encuentra en todas las ramas del saber. ¿Cuántos esfuerzos no fueron necesarios a la reflexión doctrinal en el dominio de la lingüística para substituir la ilusión según la cual las formas gramaticales son modelos por la génesis de éstos: génesis que debe ser psicológicamente investigada y constatada en las diferentes maneras de ser de la lengua, que es un acto y una producción, y no un simple *factum?* Esta metafísica existe y existirá quizá siempre en los derivados verbales y frascológicos de la expresión del pensamiento, porque la lengua, sin la cual no podríamos llegar a la precisión del pensamiento, ni a formular su manifestación, al mismo tiempo que dice lo que expresa, lo altera, y es por esto que posee en sí el germen del mito. Tan profundamente como penetremos en la teoría más general de las vibraciones, siempre diremos: *la luz* produce este efecto, *el calor* obra así. Se tiene siempre la tentación, o al menos se corre siempre el peligro, de substancializar un proceso o sus términos. Las relaciones, por el efecto de la ilusión que se proyecta fuera de sí, vuélvense cosas, y las cosas vuélvense, a su vez, sujetos activos actuantes. Si prestamos atención a esta vuelta tan frecuente de nuestro espíritu al empleo pre-científico de los medios verbales, hallaremos en nosotros mismos los datos psicológicos para explicar la manera por la que han nacido, en otros tiempos y en otras circunstancias, las objetivaciones de las formas del pensamiento mismo en seres y en entidades, cuyo caso tipo, ya que es el acabado, nos es suministrado por las ideas platónicas. La historia está plagada de esta metafísica, en tanto que es la inmadurez de una inteligencia no aguzada aún por la autocrítica y no reforzada por la experiencia: y es por esto, como igualmente por tantos otros motivos,

que la historia es también superstición, mitología, religión, poesía, fanatismo de palabras y culto de formas vacías. Asimismo, esta metafísica deja sus huellas en lo que, en nuestros días, orgullosamente llamamos ciencia.

¿Y no encontramos sus rastros en la economía política? Este *dinero* que, de simple medio de cambio, se hace *capital* en *función* con el trabajo productivo, ¿no llega a ser, en la imaginación de los economistas, *capital ab origine*, que por un derecho que le es innato produce un interés? Se encuentra aquí el sentido de un capítulo de Marx, en el que habla del capital como de un fetiche (1). La ciencia económica está llena de estos fetiches. La cualidad de mercancía, que no es propia del producto del trabajo humano más que en determinado momento histórico —en tanto que los hombres viven en un cierto sistema dado de correlación social—, se hace una cualidad intrínseca *ab aeterno* del producto mismo. El salario, que no sería concebible si determinados hombres no tuvieran la necesidad imperiosa de venderse a otros hombres, se hace una categoría absoluta, es decir, uno de los elementos de completa ganancia; ¿y aun el capitalista no es (¡en su imaginación!) un individuo que saca de sí mismo un salario más grande? Y la renta de la tierra: ¡de la tierra! No se terminaría nunca si se quisiera enumerar todas esas transformaciones metafóricas de relaciones relativas en atributos eternos de los hombres y de las cosas.

Pero, ¿qué no ha llegado a ser la *lucha por la vida* en el darwinismo vulgar?: un imperativo, una orden, el *factum*. un tirano; y se han despreciado las circunstancias empíricas del ratón y del gato, del murciélago y del insecto, de la mala yerba y del trébol. La *evolución*, es decir, la expresión resumida de procesos infinitos, que plantea tantos problemas de circunstancias y no un simple teorema, ¿no se transforma a menudo, de extraña manera, en *Evolución?* En fin, en las vulgarizaciones de la sociología marxista, las condiciones, las

---

(1) Actualmente. los hedonistas, marchando cum ratione temporis, explican el interés ut sic (dinero que produce dinero) por medio del valor diferencial que hay entre el bien actual y el bien futuro. es decir, que traducen en conceptualismo psicológico la razón del riesgo y hacen otras consideraciones análogas de la práctica comercial corriente. Y luego prosiguen en esta dirección con ayuda de procesos matemáticos ficticios.

relaciones, las correlatividades de coexistencia económica se transforman —quizá a veces por pobreza de expresión— en alguna cosa existiendo imaginariamente por encima de nosotros, como si en el problema hubiera otros elementos que éstos: individuos e individuos, es decir, locatarios y propietarios, terratenientes y arrendatarios, capitalistas y asalariados, patrones y domésticos, explotados y explotadores, en una palabra, hombres y otros hombres que, en condiciones dadas de tiempo y lugar, se hallan en relaciones diferentes de dependencia recíproca, por efecto de la forma que se produce y se sirve, en las formas correlativas dadas, de los medios necesarios a la existencia.

La constante y no dudosa persistencia del *vicio* metafísico, que confina a veces directamente con la mitología, debe hacernos indulgentes con respecto a las causas y condiciones, directamente psíquicas o más generalmente sociales, que durante tan largo tiempo han retardado en el pasado la aparición del pensamiento crítico, conscientemente experimental y prudentemente antiverbalista. De nada sirve recurrir a las tres épocas de Comte. Se trata de una dominación cuantitativa de la forma teológica o de la forma metafísica en otras épocas de la historia, y no del exclusivismo cualitativo con relación a la llamada época científica actual. Los hombres no han sido jamás exclusivamente teólogos o metafísicos, como no serán jamás exclusivamente hombres de ciencia. El salvaje más humilde que teme los fetiches sabe que le es menos penoso descender que remontar el río, y en el empleo elementalísimo que hace del trabajo tiene un embrión de experiencia y de ciencia. E inversamente, en nuestra época, tales hombres de ciencia tienen el espíritu colmado de mitología. ¡La metafísica, considerada como lo opuesto a la corrección científica, no es un hecho tan prehistórico que se lo pueda comparar al tatuaje y a la antropofagia!

Espero que nadie querrá poner en el activo del materialismo histórico la victoria definitiva sobre la metafísica, en el sentido antes indicado, de acuerdo a Engels. El materialismo histórico es un caso particular en el desenvolvimiento del pensamiento antimetafísico. No habría sido posible si la inteligencia crítica no se elaborara ya antes. Es necesario tener en cuenta aquí toda la historia de la ciencia moderna. Cuando el Don Ferrante de *Los Novios*, de Manzoni (estamos en

el siglo XVII), que fué, si León XIII no se ofende por envidia profesional, el *último de los escolásticos* verdaderamente convencidos, moría de la peste, negando la peste porque no entraba en las diez categorías de Aristóteles, la escolástica había ya recibido los primeros golpes, los más violentos y más decisivos. Y desde entonces tiene toda una historia las conquistas positivas del pensamiento, que han absorbido o eliminado, o reducido y combinado diferentemente esta materia del saber, que antes constituía la filosofía existiendo por sí misma y, por lo tanto, dominando la ciencia. En esta línea del pensamiento científico nos encontramos, por ejemplo, con la psicología empírica, la lingüística, el darwinismo, la historia de las instituciones y la crítica propiamente dicha. Y diría también con el Positivismo —el positivismo verdadero y no el adulterado que corre por las calles—, si no temiera con ello dar origen al nacimiento de un equívoco. En efecto, el Positivismo, considerado en general y a grandes rasgos, es una de las tan numerosas formas por las cuales el espíritu se ha ido avecinando al concepto de una filosofía que no anticipa sobre las cosas, sino que le es inmanente. Por lo tanto, no hay que asombrarse de que a consecuencia de la homogeneidad genérica que acerca el materialismo histórico a tantos otros productos del espíritu y del saber contemporáneo, muchos de los que tratan la ciencia a la manera de letrados o de lectores de revistas, engañados por los de afuera y siguiendo el impulso de la curiosidad erudita, crean poder completar a Marx con tal o cual cosa; derivaciones de las cuales nos es difícil deshacernos. El estudio evolutivo o genérico, generalizado en casi toda la ciencia de nuestro tiempo, es lo que principalmente induce a ese error: de suerte que los que están poco al corriente o son superficiales todo lo confunden en el término común de *Evolución*. Con todo derecho concentra usted su atención sobre los caracteres diferenciales y diferenciados del materialismo histórico —que, añado yo, son propios a una ciencia de comunistas dialécticamente revolucionarios— y no se pregunta si Marx puede ser conciliado con tal o cual filósofo, sino que, por el contrario, se pregunta cuál es la filosofía que está necesaria y objetivamente implícita en esta doctrina.

Es por esta razón que le he aceptado y le acepto el uso de la palabra metafísica en un sentido no peyorativo. En el fondo

del marxismo hay problemas generales, y éstos llevan, por una parte, a los límites y formas del conocimiento, y, por otra, a las relaciones del mundo humano y al resto de lo cognoscible y de lo conocido. ¿No es de esto de lo que usted quiere hablar? Y soy tanto más de su parecer que me he preocupado de estas cuestiones generales en el segundo de mis ensayos *(Del Materialismo Histórico)*, pero de manera que disimula la intención.

Si se considera el materialismo histórico en su conjunto, se puede hallar el motivo de tres órdenes de estudios. El primero responde a la necesidad práctica, propia a los partidos socialistas, de adquirir un conocimiento completo de las condiciones específicas del proletariado en cada país y de hacer depender de las causas, de las promesas y de los peligros de la situación política, la acción del socialismo. El segundo puede influir, e influirá ciertamente, para modificar las corrientes de historiografía en tanto que permita que este arte vaya al terreno de las luchas de clases y a la combinación social que resulte de éstas, dada la correspondiente estructura económica que cada historiador debe en adelante conocer y comprender. El tercero se relaciona con la investigación de los principios directores, cuya inteligencia y desenvolvimiento necesitan de esa orientación general de que usted habla. Me parece, por lo tanto —y de ello he dado pruebas en lo que he escrito—, que cuando no se cae en el antiguo error de creer que las *ideas* son como ejemplares por encima de las cosas, reconociendo siempre la inevitable división del trabajo, este estudio de los principios generales, considerados en sí mismos, no implica necesariamente el escolasticismo formal, es decir, la ignorancia de las cosas de donde estos principios se han extraído. En verdad, estas diferentes consideraciones y estudios no son más que *una* sola cosa en el espíritu de Marx y, además, ellas no son más que una sola cosa en su obra. Su política ha sido como la práctica de su materialismo histórico, y su filosofía ha sido como inherente a su crítica de la economía, que fué su manera de hacer la historia. Pero, sea lo que fuese esta universalidad de inteligencia, que es la marca específica del genio que comienza una nueva corriente intelectual, el hecho es que Marx mismo no ha llegado a esta perfecta integridad de su doctrina más que en un solo caso, y es en *El Capital*.

La completa identificación de la filosofía, es decir, del pensamiento críticamente consciente, con la materia de lo conocido, es decir, la completa eliminación de la tradicional separación de ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que, sin embargo, permanece siendo muy a menudo un simple *desiderátum.* Es precisamente a esta aptitud que se refieren algunos cuando afirman que la metafísica (en todo sentido) es superada, mientras que otros, más exactos, suponen que la ciencia llegada a su perfección es ya la filosofía absorbida. La misma tendencia justifica la expresión de *filosofía científica,* que, sin eso, sería ridícula. Si esta expresión puede ser justificada, lo será precisamente por el materialismo histórico, tal como lo ha sido en el espíritu y en los escritos de Marx. En estos trabajos la filosofía está de tal manera en la cosa misma, está tan fundida en ella y con ella que el lector siente su efecto; es como si la filosofía no fuera más que la función misma del estudio científico.

¿Debo comenzar aquí mis confesiones o bien limitarme a discutir objetivamente con usted los aspectos que pueden aproximar nuestras maneras de ver? Si debo contentarme con escribir aforismos, como conviene a las confesiones, diría: a) el ideal del saber debe ser: terminar con la oposición entre ciencia y filosofía; b) pero, así como la ciencia (empírica) está en perpetuo devenir y se multiplica en su materia como en sus grados, diferenciando al mismo tiempo los espíritus que cultivan sus diferentes ramas, por otra parte, es acumulada y se acumula continuamente bajo el nombre de filosofía la suma de los conocimientos metódicos y formales; c) igualmente, la oposición entre la ciencia y la filosofía se mantiene y se mantendrá, como término y momento siempre provisorio, para indicar, precisamente, que la ciencia está en devenir continuo y que, en este devenir, la autocrítica es una parte importante.

Es suficiente pensar en Darwin para comprender cuán necesario es ser prudente cuando se afirma que la ciencia de nuestro tiempo es por sí misma el fin de la filosofía. Darwin, ciertamente, ha revolucionado el dominio de las ciencias del organismo, y con ello toda la concepción de la naturaleza. Pero Darwin no ha tenido plena conciencia del alcance de sus descubrimientos: él no fué el filósofo de su ciencia. El darwinismo, en tanto que nueva concepción de la vida y, por lo

tanto, de la naturaleza, se ha desarrollado después más allá de las intenciones de Darwin. Por el contrario, algunos divulgadores del marxismo han despojado a esta doctrina de la filosofía que le es inmanente, para reducirla a una simple ojeada sobre las variaciones de las condiciones históricas de acuerdo a las variaciones de las condiciones económicas. Observaciones tan simples bastan para persuadirnos de que si podemos afirmar que la ciencia llegada a su perfección es ya la filosofía, es decir, que ésta no es otra cosa que el último grado de la elaboración de los conceptos (Herbart), no debemos, enunciando este postulado, autorizar a nadie a hablar con menosprecio de lo que, en sentido diferenciado, se llama la filosofía, así como no debemos dejar creer a ningún sabio que en el grado de desarrollo mental en que se detienen, son ya los triunfadores o los herederos de esta bagatela que fué la filosofía. Y, por lo tanto, usted no ha planteado una cuestión que pueda parecer ociosa cuando pregunta poco más o menos esto: ¿Qué actitud deben adoptar con respecto a la filosofía en su conjunto aquellos que se ocupan del materialismo histórico?

VI

Roma, mayo 28 de 1897.

Hay una laguna en la biografía científica de nuestros dos grandes autores. En 1847 una de sus obras fué enviada para su impresión, pero ha quedado inédita por razones accidentales (1). En este libro, que es un simple manuscrito, y que, según sé, nadie más que los dos autores conocen (2), ellos han hecho como un examen de conciencia y fijado su manera de ver en materia filosófica, comparándola con otras corrientes contemporáneas. Que este examen fué hecho principalmente con respecto a los derivados del hegelianismo y a su contragolpe materialista en la doctrina de Feuerbach, no hay ninguna duda. Fuera de las razones generales sacadas del movimiento filosófico de la época, en favor de esta opinión existen los fragmentos de artículos de diarios y revistas que fueron publicados recientemente, como réplica del polemista que entonces era Marx, por Struve en la *Neue Zeit*. ¿Pero cuál era, en conjunto, la posición intelectual de los dos escritores? ¿Cuál era su horizonte bibliográfico? ¿Qué conocimientos tenían y qué actitud tomaban con respecto a otros productos de la ciencia, que después han provocado tantas revoluciones, ya en el dominio de la filosofía natural como en el de la filosofía histórica? A todas estas cuestiones no es posible responder con exactitud, máxime si se comprende, por otra parte, que nadie siente haber publicado en su juventud trabajos que, cuando viejos, no escribirían de la misma manera, y que cuando no fueron publicados a su tiempo es casi imposible reelaborarlos; es así que Engels decía que esa obra

(1) Ver Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, Berlín. 1859, pág. 6, y Engels, Ludwig Feuerbach, 2ª edición, 1888, págs. III-IV.

(2) Alguna vez he preguntado a Engels si quería dejar examinar el manuscrito, no por mí, sino por el anarquista Mackay, que se interesa especialmente por Stirner, y me contestó que, desgraciadamente, todos esos papeles estaban medio comidos por las ratas.

había producido en verdad todo su efecto: fijar la orientación de aquellos que la escribieron.

Pasado este momento y después de haber fijado su camino, los dos autores no escriben más sobre filosofía en el verdadero sentido de la palabra (1). No solamente sus ocupaciones de agitadores prácticos y de publicistas, sino toda su vida, consagrada a seguir el movimiento proletario para ejercer sobre él su influencia, y aun su misma vocación mental, los apartaba del oficio de filósofos con título. Sería hacer una obra más que vana investigar la opinión que se habían formado, en sus estudios y en sus lecturas, de los nuevos descubrimientos de la ciencia, en tanto que éstos fueron o no una contribución útil a la nueva dirección de la filosofía histórica que habían concebido. Es verdad que en la psicología, tal como se ha desarrollado últimamente, en el criticismo sutil, en el dominio de la filosofía profesional, en la escuela de la economía histórica, en el darwinismo, ya en el sentido estrecho y específico como en el sentido amplio de la palabra, en la tendencia creciente hacia el historicismo en el estudio de los fenómenos naturales, en los descubrimientos de la prehistoria de las instituciones, y en la tendencia cada vez más poderosa hacia la filosofía de la ciencia, se encuentran circunstancias análogas a la formación del materialismo histórico. Pero sería una cosa más que ridícula querer medir, de acuerdo al punto de vista de un redactor de una *Revista crítica*, que es la bibliografía en acción, o al del profesor que declama a sus alumnos las sucesivas impresiones de sus lecturas, el trabajo de asimilación de la ciencia contemporánea que pudieron hacer, o que han hecho en realidad, estos dos pensadores que disponían de un ángulo visual tan específico y particular y que tenían en el materialismo histórico un particular instrumento de investigación y de reducción. Y es en esto, por otra parte, en qué consiste lo que llamamos originalidad; fuera de estos límites esta palabra no designaría sino lo que choca a la razón. No escribiendo más trabajos filosóficos, en el sentido profesionalmente diferenciado y diferencial, terminan por ser los

---

(1) A excepción de los primeros capítulos del Antidühring, que tienen, por otra parte, un carácter polémico, y del estudio de Engels sobre Feuerbach, que no es en el fondo más que un largo resumen de un libro con algunas observaciones retrospectivas y personales.

ejemplos más perfectos de esta *filosofía científica,* que para muchos en un simple deseo piadoso, y para otros un medio de desluir en nueva fraseología los conocimientos corrientes de la ciencia empírica, que es a veces una forma genérica del racionalismo, y que después de todo no está al alcance de los que entran en los detalles de la realidad con la penetración que es propia a un método genético inherente a las cosas. Engels concluía así: "Desde el momento que es una necesidad para cada ciencia darse cuenta de su verdadera posición en el conjunto de las cosas y del conocimiento de las cosas la ciencia especial de conjunto se vuelve superflua. Lo que queda ahora como objeto propio de la filosofía, tal como se ha desarrollado hasta aquí, es la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la Lógica formal y la Dialéctica. Todo lo demás se resuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia" (1).

Todo le es posible a los eruditos, a aquéllos que están a la búsqueda de motivos de disertación, a los doctores recientemente promovidos. Ellos han escrito sobre la ética de Herodoto, sobre la psicología de Píndaro, sobre la geología de Dante, sobre la entomología de Shakespeare y sobre la pedagogía de Schopenhauer; *a fortiori,* y a más justo título, podrían disertar sobre la *lógica de El Capital,* y construir también el conjunto de la filosofía de Marx, detallada y dividida según los epígrafes sacramentales de la ciencia profesional. ¡Es cuestión de gusto! Yo que, por ejemplo, prefiero la ingenuidad de Herodoto y el vigor de Píndaro a la erudición de quienes deshacen las obras en juguetes de análisis póstumos, dejo de buen grado a *El Capital* su integridad, que es el producto del concurso orgánico de todas las nociones y de todos los conocimientos que, cuando se los diferencia, llevan el nombre de lógica, de psicología, de sociología, de derecho y de historia, en el sentido ordinario de las palabras; pero para ello es indispensable esa flexibilidad del pensamiento, que constituye la estética de la dialéctica.

Este libro siempre pudo y podrá ser analizado en sus detalles, pero su conjunto permanecerá incomprensible para los empiristas puros, para los escolásticos de definiciones esque-

(1) Antidühring. (Ver también: L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica, Engels. — (N. del T.).

máticas e incontrovertibles en el flujo del pensamiento, y para los utopistas de toda suerte y sobre todo para los utopistas del liberalismo, y para los libertarios que son poco más o menos anarquistas sin saberlo. Para gran número de inteligencias hay una dificultad insuperable en sumirse en lo concreto de las condiciones sociales e históricas. En lugar de aprehender el conjunto social como un dato en el cual se desenvuelven genéticamente las leyes, que son las relaciones del movimiento, muchas gentes tienen necesidad de representarse las cosas como fijas, por ejemplo, el egoísmo de un lado y el altruismo de otro, etc. Un caso típico de esta clase son los *hedonistas* modernos. No se sienten satisfechos estudiando el complejo social tal como se presenta desde el punto de vista de la interpretación económica, sino que recurren a los juicios de *valoración* como a la premisa (lógico-psicológica) de lo *Económico*. Este expediente les proporciona una escala y ellos estudian sus grados como si fueran las expresiones teóricas de tipos definitivos. Lo mismo ocurría en la estética formal estudiando solamente los grados del placer. Por medio de esa escala, con sus grados de estimación necesaria, ellos miden esas valoraciones que llaman *bienes*. Ellos examinan las relaciones de las cosas con los varios grados de esa escala teniendo en cuenta sus cantidades disponibles y sus posibilidades de adquisición, y de esta manera determinan la cualidad de los valores, los límites de los valores y el valor límite. Después de haber constituído así la economía política sobre una base de generalidades abstractas, que es indiferente hacia las cosas para las cuales la naturaleza es pródiga como para aquellas que cuestan a los hombres el sudor de su frente (y el trabajo ingrato de la historia), la pobre economía ordinaria y común, la economía de la asociación que nos es familiar y que han profundizado los teóricos de la escuela clásica y los críticos del socialismo, es como un caso particular de un álgebra muy universal. El trabajo, que es para nosotros el nervio de la vida humana, es decir, el hombre mismo desarrollándose, con respecto a este punto de vista, no es más que el esfuerzo para evitar un sufrimiento o bien para no experimentar más que un sufrimiento menor. En esta atomística abstracta de esfuerzos, de apreciaciones y de cantidades de bienes, no se ve lo que es la historia y el progreso se reduce a una pura apariencia.

Si es necesario dar una fórmula, no estaría errado decir que la filosofía que implica el materialismo histórico es la *tendencia al monismo;* y me sirvo intencionalmente de la palabra tendencia, y agrego: *tendencia formal y crítica.* En una palabra, no se trata de volver a la *intuición* teosófica o metafísica de la totalidad del mundo, como si, por un acto de conocimiento trascendente, llegáramos *ipso facto* a la visión de la substancia, sobre la que reposan todos los fenómenos y todos los procesos. La palabra tendencia expresa de manera precisa la adaptación del espíritu a la convicción de que todo es concebible como génesis; más aún, que lo concebible no es más que génesis, y que la génesis tiene casi los mismos caracteres de la continuidad. Lo que diferencia el sentido de la palabra génesis de las vagas intuiciones trascendentales (por ejemplo, de Schelling), es el discernimiento crítico y, por lo tanto, la necesidad de especificar la investigación: se aproxima así al empirismo en lo que concierne a la investigación de los detalles y al contenido de los procesos, al mismo tiempo que se renuncia a la pretención de tener en la mano el esquema universal de todas las cosas. Los evolucionistas vulgares proceden de la manera siguiente: después de admitir la noción abstracta del devenir (evolución), hacen entrar en ella todas las cosas, desde la formación de la nebulosa hasta la fatuidad humana. Es lo que hacían aquellos que, repitiendo a Hégel, hablaban del ritmo subyacente y perpetuo de la tesis, de la antítesis y de la síntesis. La razón principal del punto de vista crítico por el cual el materialismo histórico corrige el monismo, es este: que parte de la *praxis,* es decir, del desenvolvimiento de la actividad, y al par que es la teoría del hombre que trabaja, considera la ciencia misma como un trabajo. Asimismo desenvuelve ampliamente lo que hay de implícito en las ciencias empíricas, es decir: que por la experiencia nosotros nos relacionamos con la manera de obrar de las cosas y nos persuadismos que las cosas mismas tienen una manera de obrar, esto es, una producción.

El pasaje de Engels, citado anteriormente, podría, sin embargo, prestarse a raras conclusiones, pero esto sería lo mismo que tomar toda la mano cuando sólo se ofrece un dedo. Admitiendo que la Lógica y la Dialéctica permanecen como cosas existiendo por sí mismas, ¿no hay en ello, se dice, una ocasión favorable para hacer de nuevo toda la enciclopedia filosó-

fica? Haciendo, poco a poco y en detalle, para cada rama de la ciencia, el trabajo de abstracción de los elementos formales que allí están contenidos implícitamente, se llega a escribir sistemas de lógica extensos y comprensivos como los excelentes de Sigwart y de Wundt, que son, en realidad, verdaderas enciclopedias de la teoría de los principios del conocimiento. Y si es ese el deseo de los filósofos de profesión, que se tranquilicen, sus cátedras no serán suprimidas. La división del trabajo en el dominio intelectual se presta en la práctica a numerosas combinaciones. Si se trata de gentes que quieren reunir en forma esquemática los principios gracias a los cuales reconocemos un grupo determinado de hechos, por ejemplo, una organización jurídica determinada, nadie se opone a que llamen a esta disciplina (1) ciencia general del derecho o aún filosofía del derecho, si se desea, siempre que recuerden, sin embargo, que reducen a sistema (empírico) un orden de hechos históricos, esto es, que toman una categoría histórica como el resultado del devenir.

Tendencia (formal o crítica) al monismo, de un lado, y capacidad para mantenerse en equilibrio en un dominio de investigación especializada, por otro: tal es el resultado. Por poco que uno se aparte de esta línea, o bien se cae en el simple empirismo (la *no-filosofía*) o se pasa a la *hiperfilosofía*, es decir, a la pretención de representarse en acto el Universo, como si se poseyera la intuición intelectual.

Lea, por gusto, si no la ha leído ya, la *conferencia* de Haekel sobre el *monismo*, que ha sido traducida al francés por un apasionado darwinista de la sociología (2). En este eminente sabio se hallan confundidas tres aptitudes diferentes: una maravillosa disposición para la investigación y explicación de los detalles, una elaboración sistemática profunda de los detalles puestos en evidencia y una intuición poética del Universo, que, siendo una imaginación, se asemeja a veces a la filosofía. ¡Pero, ilustre Haekel, considerar en ella el Universo entero, desde las vibraciones del éter hasta la formación del cerebro, ¡qué digo!, más acá del cerebro; desde los orígenes

---

(1) Esta palabra (discipulina) indica precisamente que son razones didácticas las que deciden algunos grupos de conocimientos.

(2) Le Monisme lien entre la Religion et la Science, traducción de G. Vacher de Lapouge, París, 1897.

de los pueblos, de los Estados y de la ética hasta nuestra época, incluyendo los pequeños príncipes protectores de vuestra Universidad de Jena, a quienes saludáis al pasar, en 47 páginas in 8º, es superar aún la grandeza de vuestro genio! ¡No recuerda usted todos los huecos que el Universo aún presenta a nuestra madura ciencia, o es que quizá tenga usted un gran armario lleno de gorros de dormir de los que los hegelianos se servían, al decir de Heine, para cubrir todos esos huecos! ¿No recuerda usted lo que debía, sin embargo, interesarle directamente: ese *batibius*, que recibe su nombre en ocasión de un descubrimiento de Huxley, que no era, por otra parte, más que un solemne *quiproquo?*

Luego, tendencia al monismo, pero al mismo tiempo conciencia precisa de la especialidad de la investigación. Tendencia a fundir la ciencia con la filosofía, pero, al mismo tiempo, reflexión continua sobre el alcance y valor de las formas del pensamiento, del que nos servimos de manera concreta y que, sin embargo, podemos separar del concreto, como sucede con la Lógica *stricto jure* y con la *Teoría general del conocimiento* (que usted llama metafísica). Pensar de manera concreta y, sin embargo, poder reflexionar de manera abstracta sobre los datos y condiciones formales de lo que puede ser pensado. La filosofía existe y no existe (1). Para el que no ha llegado a la filosofía, ella es como el *más allá* de la ciencia. Y para el que ha llegado a ella, es la ciencia en su perfección.

Ahora como siempre podemos escribir, sobre los datos abstractos de una experiencia determinada, trabajos, por ejemplo, de ética y política, y podemos dar a nuestro trabajo de elaboración la nitidez y rigidez de un sistema, siempre que no tengamos presente que las premisas se relacionan genéticamente con otra cosa, siempre que no caigamos en la ilusión (metafísica) de considerar los principios como esquemas *ab aeterno*, o como los *modelos* de las cosas de la experiencia, ¡las supercosas!

---

(1) Tengo al alcance de mi mano un libro curioso (¡de XXIII-539 páginas in 8º!) del profesor R. Wahle, de la Universidad de Czernowitz, que tiene por objeto demostrar (no doy el título, que es muy largo y descriptivo, edit. Braumüller, Viena, 1896), que la filosofía ha llegado a su fin. Desgraciadamente el libro entero está consagrado a la filosofía. ¡Es que, para negarse, la filosofía debe afirmarse!

Habiendo llegado a esto, nada nos impide enunciar una fórmula como la siguiente: todo lo cognoscible puede ser conocido, y todo lo cognoscible será, en lo infinito, realmente conocido, y lo que está más allá de lo cognoscible, en el dominio del conocimiento, no nos interesa para nada. Este enunciado genérico, bajo un aspecto práctico, conduce a esto: que el conocimiento nos interesa en la medida en que nos es dado conocer realmente, y que es pura imaginación admitir que el espíritu reconoce como existiendo en acto una diferencia absoluta entre el conocimiento y lo que es en sí incognoscible, ¡un incognoscible que afirmo conocer como incognoscible! ¿Cómo hace usted, von Hartmann, para frecuentar desde hace tantos años en lo *Inconsciente,* que ve obrar de una manera tan consciente, y usted, Spencer, para manejar constantemente el conocimiento de lo *Incognoscible,* que en el fondo conoce usted de alguna manera, ya que hace de él el límite de lo cognoscible? En el fondo de toda la fraseología de Spencer se esconde el dios del catecismo; hay, en una palabra, el residuo de una hiperfilosofía que se parece, como la religión, al culto de ese desconocido que se afirma al mismo tiempo desconocer afirmando que se lo conoce en cierta medida desde que se lo hace objeto de veneración. En este estado de espíritu la filosofía se limita al estudio de los fenómenos (apariencias) y el concepto de evolución no implica de ninguna manera que la realidad deviene.

Para el materialismo histórico, por el contrario, el devenir, es decir, la evolución, es real, más aún, es la realidad misma, así como es real el trabajo, que es el desarrollo del hombre que asciende de la vida inmediata (animal) a la libertad perfecta (que es el comunismo). Con esta inversión práctica del problema del conocimiento nosotros tenemos en la mano toda la ciencia en tanto que es nuestra obra. ¡Una nueva victoria sobre el *fetiche!* Saber es para nosotros una necesidad que empíricamente se origina, se pule, se perfecciona y se sirve de medios y de una técnica, como toda otra necesidad. Nosotros conocemos poco a poco lo que nos es necesario conocer. Experimentar es crecer, y lo que llamamos progreso del espíritu no es otra cosa que la acumulación de energías de trabajo. Es a esta tarea prosaica que se reduce el carácter absoluto del conocimiento, que fué para los idealistas un pos-

tulado de la razón o una argumentación ontológica (1). Esta *cosa* (llamada *cosa en sí*), que no se conocerá ni hoy ni mañana, que no se conocerá jamás, y que se afirma no poder conocer, no puede pertenecer al dominio del conocimiento, porque no puede haber un conocimiento de lo incognoscible. Si semejante preocupación entra en el círculo de la filosofía es porque la conciencia del filósofo no es toda conformada de ciencia, sino que se compone aún de gran número de elementos sentimentales y afectivos, de donde, por el impulso de un temor y por el camino de la imaginación y del mito nacen combinaciones psíquicas, que de la misma manera que otras veces han impedido el desarrollo del conocimiento racional, igualmente obscurecen ahora el dominio del saber reflexivo y prosaico. Tomemos como ejemplo la muerte. Teóricamente está implicada en la vida. La muerte, que parece tan trágica al individuo complejo, que aparece a la intuición común como el organismo verdadero y propio, es inmanente a todos los primeros elementos de la substancia orgánica, por consecuencia de la extrema inestabilidad y reducida plasticidad del protoplasma. Pero otra cosa es el temor a la muerte, es decir, ¡el egoísmo de vivir! Y es lo mismo con todas las otras afectividades e inclinaciones pasionales, que en sus derivados míticos, poéticos y religiosos, arrojaron, arrojan y arrojarán, en proporciones diferentes, sus sombras sobre el terreno de la conciencia. La filosofía del hombre puramente

---

(1) El postulado de lo absoluto estaba aún implícito en las pruebas de la existencia de Dios, y especialmente en el argumento ontológico. En mí, ser finito e imperfecto, que no tiene más que un conocimiento limitado, existe el poder de pensar el ser infinito y todo perfecto, que conoce todas las cosas. Luego yo mismo soy... ¡perfecto! Y he aquí que Descartes hace (en unos párrafos raramente indicados por los críticos) este singular pasaje dialéctico, que es para él, sin embargo, una simple duda: "Pero quizá yo también sea alguna otra cosa que no me imagino, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de un Dios estén en alguna manera en potencia en mí, aunque no se manifiesten aún y en nada hagan sentir su acción. En efecto, experimento ya que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco; y no veo nada que pueda impedir que no aumente progresivamente así hasta el infinito, ni tampoco por qué, así desarrollado y perfeccionado, yo no pueda adquirir por medio suyo todas las otras perfecciones de la naturaleza divina, ni, en fin, por qué el poder que tengo para la adquisición de esas perfecciones, si es verdad que está ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas". (**Oeuvres de Descartes**, edic. Cousin, I, págs. 282-83).

teórico, que contempla todas las cosas desde el aspecto de su propio ser, sería, en algún aspecto, la tentativa de hacer pasar el pensamiento abstracto sobre todo el campo de la conciencia, sin que encuentre allí desviación, ni rozamiento. ¡Este será Baruch Spinoza, el verdadero héroe del pensamiento, que se contempla a sí mismo en tanto que los sentimientos y las pasiones, como fuerzas de un mecanismo interno, se transforman en él en objetos de estudio geométrico! *Esperando* que en una humanidad futura de hombres casi transhumanizados el heroísmo de Baruch Spinoza devenga la virtud corriente de todos los días, y que los mitos, la poesía, la metafísica y la religión no estorben más al dominio de la conciencia, estemos satisfechos que hasta aquí y por el momento, la filosofía, tanto en su sentido diferenciado como en el otro, haya servido y sirva, con respecto a la ciencia, a mantener la clarividencia de los métodos formales y de los procedimientos lógicos, y, con respecto a la vida, a disminuir los impedimentos que en el ejercicio del pensamiento libre presentan las proyecciones imaginarias de las afecciones, de las pasiones, de los temores y de las esperanzas, es decir, que ayude y que sirva, como diría precisamente Spinoza, a vencer la *imaginatio* y la *ignorantia*.

VII

Roma, junio 16 de 1897.

Estas cosas sólo a mí me suceden. Aunque creo no haber llegado aún al fin de estas cartas, he debido hablar de las mismas cosas que precisamente converso con usted en otro lugar, bajo otro aspecto y con menos gusto.

En uno de los últimos números de la *Critica Sociale* apareció una especie de mensaje que el señor Antonio De Bella, sociólogo calabrés, dirige contra los socialistas exclusivistas, quienes por toda cuestión y apropósito de cada problema se atienen, según él, a la letra de Marx. El señor De Bella olvida indicarnos si el Marx al que recurren aquellos a los que maltrata es el verdadero Marx, o un Marx, por así decir, desfigurado o completamente inventado, un Marx rubio o qué sé yo. La verdad es que me ha hecho el honor de incluirme entre el montón de obstinados, a quienes endilga advertencias y consejos para que se perfeccionen, induciéndolos a que hagan profundos estudios de sociología e historia natural. Es verdad que no cita más que mi nombre sin precisar a cuál de mis trabajos o conferencias se refiere. Después de todo esto vierte un poco del catecismo ordinario de la sociología matizada de darwinismo, con la inevitable letanía de nombres de autores.

He creído que debía responder; en parte, para decir de manera sumaria que el socialismo científico no está en tan mal estado que tenga necesidad de ciertos consejos; por otra, para mostrar que los complementos sugeridos por el señor De Bella son, o bien los supuestos del Marxismo o bien su contrario y, sobre todo, porque hallándome desde hace tiempo con voluntad de conversar de socialismo y filosofía, me ha parecido necesario precisar en notas *ad hominem* algunas de las consideraciones críticas que desarrollo en forma más o menos atrevida, en este *tete a tete* con usted.

Le envío mi respuesta tal cual apareció en la *Critica Sociale* de ayer. También ella es una carta y, bien que no sea dirigida a usted, puede ponerla en la colección como si fuera de la serie. Completa y resume mis cartas precedentes. En-

contrará algunas ligeras repeticiones, excusables sin duda. Esta carta *extra* que dirijo al director de la *Critica* es un poco ruda. Verdad es que no la he escrito con la intención de ser agradable al señor De Bella. Está cargada de cierto mal humor. Quizá este mal humor de crítica llena de amargura haya nacido del hecho de encontrarse mi espíritu absorbido por el estudio del grave problema de las relaciones del materialismo social con toda la intuición científica contemporánea, por lo que me ha parecido que los consejos del señor De Bella —quien no podía, por otra parte, tener conocimiento de lo que a usted escribo— eran, en lo que a mí concierne, completamente inoportunos, ya que no tenía ningún deseo de pedírselos.

Roma, junio 5 de 1897.

Mi querido Turati:

No estoy muy seguro que el señor De Bella, aunque me cita, se refiera a mí. Estoy por creer que dirige su *monólogo* contra un manequí de su creación, al que, *commoditatis causa*, ha puesto mi nombre. Sea lo que fuere, desde el momento que mezcla mi nombre a sus meditaciones, no puedo evitar agregar una nota a la suya.

Como es sabido, recién hace diez años que he llegado de manera manifiesta y pública al socialismo (1). Diez años no constituyen un período de tiempo muy largo en mi vida, ya que debo añadir otros cuatro para formar medio siglo. pero es un lapso muy corto en mi vida intelectual. En una palabra, antes de llegar al socialismo tuve el tiempo y la ocasión, y aún la obligación, de arreglar mis cuentas con el darwinismo, con el positivismo, con el neokantismo y con todo lo que la ciencia ha producido en derredor mío, lo que

---

(1) "Desde 1873 he escrito contra los principios directores del sistema liberal, y desde 1879 es que estoy en la ruta de esta nueva fe intelectual, en la que me he detenido en estos últimos tres años, afirmándome en ella por mis estudios y observaciones", pág. 23 de mi conferencia Del Socialismo, Roma, 1889. Esta conferencia, que era, por así decir, una profesión de fe al estilo popular, fué ampliada en un pequeño opúsculo: Proletariato e Radicali, Roma, 1890.

me ha permitido afirmar mis ideas, pues ocupo una cátedra de filosofía en la Universidad desde 1871 y he estudiado anteriormente lo que es necesario saber para filosofar. Encaminándome hacia el socialismo no he pedido a Marx el *a b c* del saber. No he pedido al Marxismo más que lo que contiene en realidad: le he exigido la precisa *crítica de la economía* que es; las *líneas generales del materialismo histórico* que lleva en sí y la *política del proletariado* que enuncia o deja entrever. Tampoco pedía al Marxismo el conocimiento de la filosofía que supone o que continúa en cierto sentido, superando, por la *inversión dialéctica,* el *Hegelianismo,* que precisamente reflorecía en Italia en mi juventud, y en el que fuera, por así decir, educado. Y, cosa curiosa, mi primer trabajo filosófico, de marzo de 1862, es una: *Defensa de la dialéctica de Hégel contra la vuelta a Kant iniciada por Ed. Zeller!* Para comprender el socialismo científico no tenía, pues, necesidad de ir por primera vez hacia la concepción dialéctica, evolutiva o genética, cualquiera sea el nombre que se le dé, ya que he vivido en ese orden de ideas desde que pienso con cierta madurez de espíritu. Agrego más: mientras el marxismo no me parecía de ninguna manera difícil en sus líneas generales y formales, en tanto que método de concepción, me fué dificultoso dominarlo en cuanto a su contenido económico. Y mientras que lo estudiaba como podía, no me era dado ni permitido confundir la *línea de desarrollo* que es propia al materialismo histórico, esto es, el sentido que tiene en el caso concreto de *evolución,* con lo que yo llamaría una enfermedad cerebral que desde hace años embaraza el cerebro de muchos italianos que hablan ahora de una *Madone Evolution,* que adoran.

¿Qué es lo que me pide, entonces, el señor De Bella? ¿Qué como un joven seminarista que acaba de salir de los claustros, vuelva a la escuela? ¿O que me haga rebautizar por Darwin, reconfirmar por Spencer, que luego haga una confesión general frente a los *compañeros,* y que me prepare para recibir de él la extremaunción? Para vivir en paz dejaré pasar todo lo demás, pero protesto enérgicamente contra el llamado a la *conciencia de los compañeros.* Reconozco a los compañeros, en cierta medida y en condiciones dadas, el derecho a ser rígidos y aún tiránicos con todo lo que concierne a la conducta política del partido. Pero en cuanto a recono-

cerles autoridad para pronunciarse como árbitros en materia de ciencia... y únicamente porque son compañeros..., ¡vamos, pues!, la ciencia no estará jamás puesta a votación ¡ni aún en la sociedad futura!

Quizá quiera una cosa más modesta: que afirme y que jure que el marxismo no es la *ciencia universal*, y que los objetos que contempla no es el Universo entero, lo que le concedo inmediatamente, y me siento obligado a hacerlo. No me basta más que recordar el programa de los cursos de la Universidad, que son muy numerosos. Y concedo todavía otra cosa más. "Esta doctrina no está aún más que en sus comienzos y tiene necesidad de un gran desarrollo". (*Del Materialismo Histórico*, pág. 9) (1).

En efecto, lo que atormenta al señor De Bella, y a muchos otros, es precisamente la búsqueda de una *filosofía universal*, en la que el socialismo pueda ser alojado como la parte en la visión del conjunto. ¡Como quiera! *El papel tiene sus bondades*, dicen los editores alemanes a los autores noveles. Pero no puedo evitar de hacer dos indicaciones. La primera es que ningún *sofos* de aquí abajo llegará jamás a darnos la idea de la filosofía universal en dos columnas de la *Critica Sociale*. La segunda es enteramente personal. Hace veinte años que siento horror por la filosofía sistemática, y como esta disposición de espíritu me ha hecho más accesible el marxismo, que es uno de los modos por los cuales el espíritu científico se ha libertado de la filosofía como cosa en sí, también es la causa de mi inveterada desconfianza para el *Spencer philosophe*, quien, en sus *Primeros Principios*, nos ha dado una vez más un esquema del cosmos. Aquí es necesario que me cite: "Yo no he venido a la Universidad, hace veinte años, como el representante de una filosofía ortodoxa, o como el autor de un sistema nuevo. Gracias a las dichosas contingencias de mi vida he hecho mi educación bajo la influencia directa de los dos grandes sistemas a que había llegado la *filosofía*, que podemos ahora llamar *clásica*, esto es, los siste-

(1) "No hago la confesión de encerrarme en un sistema como en una especie de prisión". Es lo que escribía hace veinticuatro años (Della Libertá Morale, Nápoles, 1875, Prefacio), y es lo que puedo repetir también ahora. Este libro contiene una extensa exposición de la doctrina del determinismo, que es completada por otro trabajo mío: Morale e Religione, Nápoles, 1873.

mas de Herbart y de Hégel, para los cuales la antítesis entre el realismo y el idealismo, el pluralismo y el monismo, la psicología científica y la fenomenología del espíritu, la precición de lcs métodos y la anticipación de todo método en la dialéctica omnisciente, fueron los elementos principales. Ya la filosofía de Hégel había concluído en el materialismo histórico de Carlos Max, y la de Herbart en la psicología empírica, que, también ella, en las condiciones dadas y en ciertos límites, puede ser experimental, histórica y social. Era el momento en que por la aplicación intensiva y extensiva del *principio* de la *energía*, de la teoría atómica y del darwinismo, y por el descubrimiento de las formas y condiciones precisas de la *psicología general*, la concepción de la naturaleza visiblemente se había revolucionado. Y, al mismo tiempo, el análisis comparado de las instituciones, coincidentemente con la lingüística y la mitología comparadas, el conocimiento de la prehistoria y, en fin, de la historia económica, transformaban la mayor parte de las posiciones de hecho y las hipótesis formales sobre las cuales y por las cuales se había hasta entonces filosofado sobre el derecho, sobre la moral y sobre la sociedad. *Las elaboraciones del pensamiento, las elaboraciones que están implícitas en las ciencias nuevas y renovadas, no indicaban, como tampoco indican ahora, el desarrollo de una nueva sistemática filosófica que contenga y domine todo el campo de la experiencia.* Desprecio las filosofías de uso e invención privadas, como las de Nietzsche y von Hartmann, y nada diré de esos supuestos retornos a los filósofos anteriores (1) que se limitan a poner una *filología* en el lugar de la filosofía, como ha sucedido a

---

(1) En estos últimos tiempos algunos socialistas han tenido también el piadoso deseo de volver a los otros filósofos. Uno de ellos vuelve a Spinoza, es decir, a una filosofía en la que se ha excluído el devenir histórico. Algún otro se contentaría con el materialismo del siglo XVIII ut sic, es decir, con la negación de todo transformismo. Algunos quieren volver a Kant: luego, pues, ¿volver a la insoluble antinomia entre la razón práctica y la razón teórica?, ¿a la rigidez de las categorías y de las facultades del alma, a las que parece que Herbart había minado la base?, ¿al imperativo categórico, en el cual parece que Schopenhauer había descubierto el precepto cristiano bajo una máscara metafísica?, ¿al derecho natural, del cual ni aún el Papa quiere oír hablar? ¿Por qué no dejan ustedes a los muertos enterrar a sus muertos?

En efecto, o una de dos: O usted acepta los otros filósofos integralmente, tal cual fueron cuando fueron, y entonces adiós el materialismo histórico; o bien va a ellos en busca de lo que le conviene y a pedirles

los neokantianos. Indico solamente este extraordinario *equívoco verbal* por consecuencia del cual muchos confunden, especialmiente en Italia, esta filosofía especial que es el *Positivismo* con lo positivo, es decir, con lo que es positivamente adquirido en la experiencia social y natural, extensa y siempre renovada. Aquéllos no saben distinguir, por ejemplo, en Spencer, lo que ha tomado de la *fisiología general,* y que constituye su mérito incontrastable, y lo que no es en él más que impotencia para explicar un solo hecho histórico concreto mediante su sociología puramente esquemática. Aquéllos no saben distinguir en este mismo Spencer lo que corresponde al sabio y lo que corresponde al filósofo que, haciendo juegos de esgrima con las categorías de lo *homogéneo* y de lo *heterogéneo,* de lo *indistinto* y de lo *diferenciado,* de lo *conocido* y de lo *incognoscible,* es él también una supervivencia, es decir, ya un kantista inconsciente, ya una caricatura de Hégel". "La organización de la Universidad debería también ella reflejar el estado actual de la filosofía, que consiste desde ahora en la inmanencia del pensamiento en lo que es realmente conocido, es decir, que se opone a toda anticipación del pensamiento sobre lo conocido, a toda anticipación teológica o metafísica". (*L'Universitá e la libertá della scienza,* Roma, 1897, págs. 14-17) (1).

En el fondo, esta filosofía, en la que se encuentra el señor

---

parte de sus argumentos, y, entonces, en tanto que socialista, se embarca en un trabajo inútil, porque, en realidad, la historia del pensamiento es de tal manera hecha que nada se ha perdido de lo que fué, en el pasado: una condición y una preparación para el estado presente de nuestras concepciones.

Hay una tercera hipótesis: la de que usted caiga en el sincretismo o en el confusionismo. De esto tenemos un buen ejemplo en el señor L. Woltmann (System des moralischen Bewustseins, Duseldorf, 1889), ¡que encuentra el medio de conciliar la eternidad de las leyes morales con el darwinismo, y a Marx con el cristianismo! — (Nota de la edic. francesa).

(1) Ruego al lector que lea mi informe al Congreso universitario de Milán de 1887 sobre la "laurea" en filosofía, que fué reproducido en el apéndice del folleto L'Universita, etc. Mi amigo Lombroso lo calificó en aquel entonces graciosamente: la decapitación de la metafísica. Debo prevenir al lector que este folleto es el único de mis escritos que está aún en venta: todos los otros están agotados y algunos no se pueden encontrar. Al decir estas cosas sobre mis trabajos no hago reclame a ningún librero o editor.

(El opúsculo citado en el texto, sin el apéndice, fué traducido y publicado en el Devenir Social, enero de 1897). — (Nota de la ed. francesa).

De Bella, no sería más que una reedición de la *trinidad* Darwin-Spencer-Marx, zarandeada con tanta elocuencia, pero con tan poco éxito (1), hace tres años, por el señor Enrique Ferri. Y bien, mi querido Turati, quiero ser con toda cortesía el *abogado del diablo*, por lo que reconozco que en las aspiraciones vagas hacia la filosofía del socialismo, aun en gran número de las tonterías que se gritan por todas partes, hay algo de justo que responde a una necesidad real. Muchos de aquellos que en Italia ingresan al socialismo, y que no son simples agitadores, conferencistas o candidatos, sienten que es imposible hacer de él una convicción científica si no es relacionándola de alguna manera o por algún camino al resto de la concepción genética de las cosas, que es más o menos la base de todas las otras ciencias. De ahí nace la manía de muchos de poner en el socialismo toda la ciencia que más o menos disponen. De ahí las numerosas enormidades y tonterías, en el fondo siempre explicables. Pero de ahí también un gran peligro: porque estos intelectuales olvidan que el socialismo tiene su fundamento real únicamente en la condición actual de la sociedad capitalista, en donde el proletariado y el resto del pueblo pueden *querer* y *hacer* —para la obra de estos intelectuales, Marx en un mito—; y mientras ellos discuten ampliamente sobre toda la escala de la evolución, finalmente se pondrá a votación en un próximo congreso de *compañeros* esta proposición: ¿el primer fundamento del socialismo está en las vibraciones del éter? (2).

---

(1) El poco éxito se halla documentado en los numerosos artículos que fueron escritos contra él, comenzando por el bastante mordaz de Kautsky en la Neue Zeit, XIII, vol. 1, págs. 709-716, para terminar con el de David en el Devenir Social, diciembre de 1896, págs. 1059-65, por no hablar de muchos otros. Ferri, en una nota en el apéndice de la edición francesa de su libro, Darwin, Spencer, Marx, París, 1897, dice: "El profesor Labriola, sin demostrarlo, ha repetido recientemente la afirmación de que el socialismo no es conciliable con el darwinismo (sobre el Manifiesto de Marx y Engels, en el Devenir Social, junio de 1895". Luego, (In Memoria del Manifesto, pág. 20), yo no critico sino a aquellos que "buscan en esta doctrina (en el materialismo histórico) una derivación del darwinismo, que solamente en determinado sentido, y no muy extenso, es un caso analógico". Me parece que negar la derivación y admitir la analogía no significa negar la conciliación posible. Ruego que se lea mi ensayo: Del Materialismo Histórico.

(2) La proposición filosófica en parte está indicada en las palabras con que Ferri termina la nota citada más arriba: "el transformismo bio-

Es así que yo me explico la *ingenuidad* del señor De Bella: "¡Si Marx viviera aún!". Habiendo nacido el 3 de mayo de 1818 (murió el 14 de marzo de 1883), evidentemente podría vivir aún; y si estuviera vivo —diría yo mismo—, hubiera acabado el tercer volumen de *El Capital*, que ha quedado tan desordenado y obscuro. No, dice el señor De Bella, él se hubiera hecho materialista. ¡Pero, gran Dios, si lo era desde 1845, lo que horrorizaba a los ideólogos radicales que lo rodeaban! Y no solamente se hubiera hecho materialista, sino positivista. ¡El Positivismo! En la *cronología vulgar*, esta palabra designa la filosofía de Comte y sus discípulos. Luego, aquél había muerto, *idealmente*, antes que Marx muriera *físicamente*. ¡Qué hermoso espectáculo: el materialismo, el positivismo y la dialéctica en muy santa trinidad! Y en seguida: el *papado científico* de Comte reconciliado con la progresividad indefinida del materialismo histórico, que resuelve el problema del conocimiento oponiéndose a todas las otras filosofías y que declara: que no hay ninguna limitación fija, ni *a priori* ni *a posteriori*, al conocimiento, ya que en el proceso indefinido del trabajo, que es experiencia, y de la experiencia que es el trabajo, los hombres conocen todo lo que tienen necesidad y todo lo que les es útil conocer (1). ¡El Comte que proclamaba que el ciclo de la física y de la astronomía estaba cerrado para siempre, en el momento mismo en que se descubre el equivalente mecánico del calor y algunos años antes del sorprendente descubrimiento del análisis espectral; el Comte que, en 1845, declaraba *absurda* la investigación del origen de las especies!

Pero el materialismo histórico, declara el señor De Bella, ¡debe ser completado por la prehistoria! Aquí el problema se hace más interesante. La *Ancient Society* de Morgan, publicada en América, obra de la que sólo unos pocos ejempla-

---

lógico está fundado evidentemente en el transformismo universal, al mismo tiempo que es la base del transformismo económico y social".

Luego —digo yo— proclama usted al mismo tiempo que Spencer es un genio y un cretino, ya que, aceptando el principio del evolucionismo jamás ha comprendido el socialismo.

(1) Nos es necesario detenernos en la dyade Sócrates-Marx, ya que Sócrates fué el primero que descubrió que el conocimiento es acción, y que el hombre no conoce bien más que lo que sabe hacer. He escrito una obra sobre la Dottrina di Socrate, fechada en 1871, Nápoles.

tes ha llegado a Europa bajo la firma de Macmillan, de Londres (1877), ha sido como secuestrada por la despiadada conspiración del silencio, organizada por los etnógrafos ingleses, celosos e inquietos. Los resultados de las investigaciones de Morgan, sin embargo, han circulado por el mundo precisamente gracias al libro de Engels, que se titula: *Del origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1ª edic., 1884, 4ta. edic., 1891), que es al mismo tiempo un resumen, una explicación y un complemento del libro, y que trata de ligar a Morgan con Marx. ¿Cuál es la opinión de Engels sobre Morgan? —"ha descubierto de nuevo, dice Engels, el materialismo histórico, ignorando completamente lo que Marx había dicho"—; ¿y cuál ha sido la causa del libro? —el deseo de utilizar las *notas* y las *glosas* dejadas por Marx!—. Pero, señor De Bella, la cronología vulgar es algo muy importante..., aún para los socialistas.

Volvamos, ya que es necesario, al inevitable Spencer. ¿Quién, fuera de Italia, se ha permitido ligarlo al socialismo? ¿Es Spencer un filósofo del otro mundo? Se pueden leer sus obras en las lenguas de todos los países, aun en la del modernizado Japón. Y no peca de obscuro; y aún para mí, que deseo la plena concisión del pensamiento, es demasiado prolijo y demasiado lleno de detalles sin importancia. La primer obra que se le conoce lleva la fecha de 1843. Se estaba entonces, es de hacer notar la circunstancia, en el momento culminante de la *agitación cartista*. Esta obra tiene por título: *Del rol propio del Estado*. Todo el mundo sabe que a Spencer le agradaba mucho colaborar en el *Economist*, en el *Westminter* y en el *Edinburg Review* y, recalquemos aún las fechas, precisamente en los años significativos de 1848 a 1859. ¿Quién, pues, ha tenido en Inglaterra esperanzas sobre el sentido y el valor de sus ideas políticas y sociales? La *Statique sociale* aparece en 1851, la *Psychologie* (1ª edición) en 1855, el *Traité sur l'Education* en 1861, la primera edición de los *Primeros principios* en 1862, la *Clasification des sciences*, en 1864, la *Biologie*, de 1864 a 1867, sin hablar de sus Ensayos más importantes y sobre todo de aquellos sobre la *Hypothese du developpement* (1852), la *Genese de la Science* (1854) y el *Progres et sa Loi* (1857). Termino aquí esta letanía de nombres y de fechas para atenerme sólo a las publicaciones que preceden al primer volumen de *El Capital* (25 de julio de

1867). No había necesidad del genio de Marx para descubrir en esas obras lo que podía descubrir yo, simple *studiosus philosophiae,* hace ya treinta años: que la doctrina de la evolución que allí se enuncia es esquemática y no empírica, que esta evolución es fenoménica y no real, y que lleva detrás de sí el espectro de la *cosa en sí* de Kant, venerado primero en todas partes con el nombre de *Dios* o de *Divinidad* (*Statique,* edición de 1851), y más tarde encubierto con el nombre reverenciado de lo *Incognoscible.*

Apostaría que si, entre 1860 y 1870, Marx hubiera hablado de las obras de Spencer, lo habría hecho de la siguiente manera: he aquí el último resto ideal del deismo inglés del siglo XVIII; he aquí el último esfuerzo de la hipocresía inglesa para combatir la filosofía de Hobbes y Spinoza; he aquí la última proyección de lo trascendente sobre el dominio de la ciencia positiva; he aquí la última transacción entre el cretinismo egoísta de Bentham y el cretinismo altruista del Rabino de Nazaret; he aquí la última tentativa de la inteligencia burguesa para salvar, con la libre investigación y la libre concurrencia en el *más acá,* un enigmático rastro de fe para el *más allá;* sólo el triunfo del proletariado puede asegurar al espíritu científico las amplias y perfectas condiciones de su propia existencia, porque no es más que en la transparencia de la acción que la inteligencia puede ser perfectamente transparente. He aquí lo que escribiría Marx, es decir, lo que hubiera podido escribir; pero debía ocuparse de la Internacional, lo que Spencer no tuvo tiempo de darse cuenta.

El 17 de marzo de 1883 Federico Engels, hablando en el cementerio de Highate en memoria de su amigo Marx, muerto tres días antes, comenzaba con estas palabras: "Así como Darwin descubre la ley del desenvolvimiento de la naturaleza orgánica, Marx descubre la ley del desenvolvimiento de la historia humana" (1). ¿Hay por esto de qué sentirse humillado?

Y eso no basta. En el *Anti-Dühring* (1ª edic., de 1878, la tercera es de 1894), el mismo Engels había ya adquirido

---

(1) Ver Züricker Sozialdemokrat del 22 de mayo de 1883, pág. 1. Hago notar al pasar que Darwin, muerto el año antes, nació en 1809. Engels había nacido, como Spencer, en 1820. Se trata, pues, de verdaderos contemporáneos de la misma edad, de personas que han vivido en el mismo medio.

todas las nociones fundamentales del Darwinismo necesarias para la orientación general del socialismo científico. Estaba preparado por diez años de nuevos estudios sobre las ciencias naturales, y decía con candor que estaba en esos problemas más al corriente que Marx, quien, por su parte, era fuerte en matemáticas. Y eso no basta. En la primera edición de *El Capital* se halla ya una nota característica y muy original sobre el nuevo mundo descubierto por Darwin. Se comprende que los dos modestos mortales, que jamás se colocaron por encima del Universo, han querido siempre referirse a ese prosaico Darwinismo del *Origen* de las especies (1859), que es una serie de teorías sacadas de un grupo de observaciones y de experiencias sobre un dominio circunscripto de la realidad, que comienza mucho más acá de los orígenes de la vida, y que precede en mucho la historia humana. En estas teorías ellos no podían tampoco descubrir un caso análogo de la concepción epigenética de la historia, que en parte habían definido y en parte apenas esbozado (1). Sin embargo, jamás conocieron el Darwinismo *que ha descubierto las leyes de la humanidad entera* (De Bella), el Darwinismo, en una palabra, bueno para todo, que es una invención gratuita de los publicistas escasos de ciencia y de los decadentes de la filosofía. ¿No había dicho su amigo Heine: el Universo está lleno de agujeros, y el profesor hegeliano alemán cubre esos agujeros con su gorro de dormir?

Dejemos el Universo y sus agujeros, mi querido Turati, y tratemos cada cual de cumplir con nuestro deber. Recuerdo siempre aquel violento apóstrofe que pronunciaba, hace 30 años, el hegeliano B. Spaventa: "Aquí en Italia se estudia la historia de la filosofía en la geografía de Ariosto y se cita al mismo tiempo a Platón y al abate Fornari, a Torcuato Tasso y a Totonno Tasso" (2).

Creedme siempre, etc.

---

(1) Yo he esbozado lo que es la concepción epigenética en un trabajo que se titula: **I Problemi della Fillosofia della Storia**, Roma, 1887. Este trabajo supone en parte uno de los míos más antiguos: **Dell'Insegnamento della Storia**, 1876.

(2) Fué éste un improvisador de pacotilla que, teniendo siempre invertido el sentido de sí mismo, fué un minúsculo precursor de Oscar Wilde.

VIII

Roma, junio 20 de 1897.

Es necesario un *post-scriptum* que agregue algunas notas a mi penúltima carta, tan llena de cargosa filosofía.

Coloco —como es natural— entre los productos de nuestra afectividad, de la que ya he dicho que obstaculiza la inteligencia aplicada a la ciencia, también este conjunto de inclinaciones, de tendencias, de valuaciones y de prejuicios que designamos ordinariamente con las denominaciones antitéticas de *optimismo* y *pesimismo*.

En estos modos de apreciación, que oscilan entre la pasión y la poesía y que revelan siempre el tono incierto de lo que no puede ser reducido a fórmula precisa, nadie puede descubrir la dirección o la promesa de una interpretación racional de las cosas. Ellas son, en su conjunto, la manifestación compendiada de una infinidad de sentimientos particulares, que pueden tener su sitio, como es más evidente para el pesimismo, sea en el temperamento específico de un individuo determinado (por ejemplo, Leopardi), sea en una situación común a toda una multitud (por ejemplo, en los orígenes del Budismo). Optimismo y pesimismo, en resumen, consisten en generalizar los sentimientos afectivos resultantes de una cierta experiencia de la vida o de una situación social determinada, y a prolongarlos fuera del círculo de nuestra vida inmediata al punto de hacer de ella como el eje, el fundamento o la finalidad del Universo. De suerte que, finalmente, las categorías del bien y del mal, que tienen en realidad un sentido tan modestamente relativo a nuestras contingencias prácticas, devienen, de alguna manera, el criterio para juzgar el mundo entero, reduciéndolo así a una imagen tan pequeña que parece no ser más que la simple presuposición o la simple condición de nuestra dicha o de nuestra desgracia. Así, del uno como del otro de los dos ángulos visuales, parece que el mundo no puede ser comprendido más que si él fuera hecho para el bien o para el mal, y constituído para el predominio o para el triunfo del uno o del otro.

En el fondo de estas concepciones está siempre la poesía originaria constantemente acompañada del mito; en estas concepciones fermenta siempre, desde el grosero optimismo mahometano hasta el pesimismo refinado del budismo, la médula práctica y la fuerza sugestiva de los sistemas religiosos. Y eso es muy natural. La religión que, precisamente por eso y por eso solamente, es una necesidad, se compone de todas las transfiguraciones de los temores, de las esperanzas, de los dolores y de las amarguras de la vida cotidiana en arreglos predeterminados en los cuales se cree y teme, de suerte que las luchas del llamado aquí abajo son transformadas en oposiciones del universo —Dios y Satán, la caída y la redención, la creación y la palingenesia, la escala de las expiaciones y el Nirvana—. Este optimismo y este pesimismo, que se presentan bajo el aspecto, o mejor, con las apariencias de cosas pensadas, en el contenido de algunas filosofías no son sino restos más o menos creados y transformados de no importa qué manera por la religión, o por esta anti-rreligión que, en su apasionado arrebato en no creer, se asemeja a la fe. El optimismo de Leibnitz, por ejemplo, no es, en verdad, la función filosófica de su investigación del cálculo infinitesimal, ni de su crítica de la acción a distancia, ni de su monadismo metafísico o de su descubrimiento del determinismo interno. Su optimismo es su religión, es decir, la religión que cree perpetua y permanente, un cristianismo en el que todas las iglesias cristianas se concilian, una providencia que halla su justificación en la imagen de un mundo que es el mejor de aquellos que podrían ser y durar. Esta poesía teológica tiene su *pendant,* dialéctico tanto como humorístico, ¡en el *Cándido* de Voltaire! Y, lo mismo, el pesimismo de Schopenhauer no es la resultante necesaria de su crítica de la *crítica kantiana,* ni de la función directa de sus exquisitas investigaciones lógicas, sino la manifestación de su alma de pequeño burgués mezquino, envidioso y hasta huraño, que se completa con la contemplación (metafísica) de las fuerzas ciegas de lo *Inconsciente* (es decir, del esfuerzo ciego para ser), y halla su complemento en una forma religiosa poco advertida en general, la *religión del ateismo* (1).

---

(1) Hago excepción del filósofo Teichmüller. que es el único que ha anotado e indicado la forma de ateismo activo como religión y creencia.

Si nos remontamos de las configuraciones y de las complicaciones secundarias y derivadas de la religión o de la filosofía teologizante, al origen primero e inmediato de estas creaciones ideológicas, que son el optimismo y el pesimismo, nos hallamos en presencia de un hecho tan evidente como simple: cada uno de nosotros, por su estructura física y por su posición social, es inducido a un cierto cálculo hedonista, es decir, a medir sus necesidades, y, por lo tanto, los medios para satisfacerlas; y, en fin, por una consecuencia necesaria se llega a apreciar, de una u otra manera, las condiciones de la vida misma en su conjunto. Ahora bien, cuando la inteligencia ha hecho tal progreso que triunfa de los encantos de la *imaginatio* y de la *ignorantia*, que encadenan los destinos tan pobremente prosaicos de la vida cotidiana a las (imaginadas) formas trascendentes, uno no se detiene más en la sugestión genérica del optimismo o del pesimismo. El espíritu se vuelve hacia el estudio (prosaico) de los medios propios para alcanzar, no esta cosa maravillosa que se llama la dicha, sino el desarrollo normal de las aptitudes, que, estando dadas las condiciones sociales y naturales favorables, hacen que la vida halle en sí misma la razón de su ser y desenvolvimiento. Y está allí el comienzo de esta sabiduría que por sí sola puede justificar el epíteto de *homo sapiens*.

El materialismo histórico, siendo la *filosofía de la vida* y no de las aparaciencias y de los reflejos ideológicos de ésta, supera la antítesis del optimismo y del pesimismo, porque supera los términos al comprenderlos.

La historia es en verdad una serie dolorosamente interminable de miserias; el trabajo, que es la característica distintiva de la vida humana, se ha hecho el tormento y la maldición de la mayoría de los hombres; el trabajo, que es la premisa de toda existencia humana, se ha hecho la razón de la sujeción del más grande número de hombres; el trabajo, que es la condición de todo progreso, ha puesto los sufrimientos, las privaciones, las inquietudes y las penas del más

---

Al contrario, la irreligión, que está implícitamente contenida en las ciencias experimentales, corresponde a la indiferencia del espíritu para toda fe o toda creencia. El ateismo, que es una fe activa, ha dado nacimiento al sabbad parisién que tuvo por autores principales al ingenuo Chaumette y al vacilante Hebert.

grande número de hombres al servicio del egoísmo de algunos. Luego la historia es un infierno; se la podría representar, en un drama lúgubre, como la *¡tragedia del trabajo!*

Pero esta historia lúgubre ha sacado de esta misma condición de cosas, casi siempre con desconocimiento de los hombres mismos, y a veces sin arreglo previo de nadie, los medios propios para el *perfeccionamiento relativo,* primero para un número muy pequeño, luego para algunos más, después para muchos; y parece que ahora los prepara para todos. La gran tragedia no podrá ser evitada. Ella no es el resultado de una falta, ni de un pecado, ni de una aberración, ni de una degeneración, ni de un abandono caprichoso y criminal del camino recto, sino que es una necesidad intrínseca del mecanismo mismo de la vida social y del ritmo de su propio proceso. Este mecanismo reposa sobre los medios de subsistencia, que es el producto del trabajo de los mismos hombres combinado con las condiciones naturales más o menos favorables. Ahora que se abre delante nuestros ojos esta perspectiva: que la sociedad podrá ser organizada de manera que dará a todos los hombres los medios para perfeccionarse, vemos claramente que esta espera se hace plausible, precisamente porque, con el acrecentamiento de la productividad del trabajo, se establecen las condicions materiales propias para que todos los hombres participen de la civilización. Es en esto que reside la razón de ser del comunismo científico, que no se fía en el triunfo de una bondad que los ideólogos del socialismo han descubierto en no sé qué recónditos pliegues del corazón de los muertos, para proclamar la justicia eterna. Sino que confía en el acrecentamiento de los medios materiales que permitirán que todos los hombres gocen de las condiciones de descanso indispensables a la libertad; lo que significa que las razones de *injusticia* serán eliminadas, e sto es: la autoridad, la potencia y la dominación del hombre por el hombre; y estas *injusticias* (para servirnos del lenguaje de los ideólogos) suponen, en verdad, como *conditio sine qua non,* precisamente esta miserable cosa material que es ¡la explotación económica!

No es más que en una sociedad comunista que el trabajo no podrá ser explotado y que podrá ser racionalmente medido. No es más que en una sociedad comunista que el cálculo hedonista, no encontrando obstáculos en la explotación privada de las fuerzas sociales, podrá tener el carácter de cosa deter-

minable. Después de haber apartado los obstáculos para facilitar el libre desenvolvimiento de cada uno, los obstáculos que diferencian ahora las clases y los individuos hasta hacerlos desconocidos, cada uno podrá hallar en la medida de lo que la sociedad necesita, el criterio de lo que puede hacer y de lo que es necesario que haga. Adaptarse a lo que es factible, y sin exigencia exterior, es en lo que reside la medida de la libertad, que no es más que una sola cosa con la prudencia, porque no puede haber moral verdadera donde no hay la conciencia del determinismo. En una sociedad comunista caen por sí mismas las apariencias antitéticas del optimismo y del pesimismo, porque la necesidad de trabajar al servicio de la colectividad y el ejercicio de la plena autonomía personal no forman más antítesis, sino que aparecen como una sola y misma cosa; la ética de esta sociedad hace desaparecer la oposición entre los derechos y los deberes, que en el fondo no son más que la amplificación doctrinal de la condición de la sociedad antitética actual, en donde algunos tienen la facultad de imponer a los otros la obligación de hacer; en esta sociedad, en la que la benevolencia no es más caridad, no parecerá utópico exigir que cada uno obre según sus fuerzas y que cada uno reciba según sus necesidades; en esta sociedad la pedagogía preventiva eliminará, en gran parte, la materia de la penalidad y la pedagogía objetiva de la asociación y de la colaboración racional reducirá al mínimum la necesidad de represión; en una palabra, la pena aparecerá como la simple garantía de una organización determinada y se despojará por consecuencia de toda apariencia metafísica de justicia suprema para vengar o corregir. En esta sociedad no arraigará la necesidad de buscar al destino práctico del hombre una explicación trascendente.

Por este criticismo de las causas de la historia, de las razones de la sociedad presente y de la espera racionalmente medida y mensurable de una sociedad futura, se ve por qué el optimismo y el pesimismo, como tantas otras ideologías, debían y deben servir de alivio y de manifestación a las afectividades de las conciencias transtornadas por las luchas de la existencia social. Si es eso lo que quieren decir los ideólogos a los que usted alude, y si, hablando de la *eterna justicia*, quieren recoger todos los suspiros y todas las lágrimas de la humanidad a través de los siglos, que así sea; las licencias poé-

ticas no están prohibidas ni aun a los socialistas. Pero que no intenten darle piernas al mito de la eterna justicia y enviarlo a pelear contra el reino de las tinieblas. Esta grande y benefactora dama nunca moverá ni una sola piedra de la estructura capitalista. Lo que los ideólogos del socialismo llaman el *mal,* contra el cual el *bien* lucha, no es una negación abstracta, sino que es un duro y sólido sistema de cosas reales: es la miseria organizada para producir la riqueza. Y los materialistas de la historia tienen el corazón tan poco tierno que afirman que encuentran precisamente en este *mal* los resortes del porvenir, es decir, que los hallan en la rebelión de los oprimidos y no en las bondades de los opresores.

Que sea fácil volver a la metafísica, en el mal sentido de la palabra, es la resultante de los estudios que representan, según sus autores, la quintaesencia del estudio científicamente positivo. Es el caso, por ejemplo, de un gran número de vulgarizadores de la tan criticada y criticable *antropología criminal.*

Como fin y como tendencia, ésta representa una parte importante de la crítica saludable al derecho de castigar, que poco a poco ha logrado conmover en sus fundamentos toda la construcción filosófica y principalmente la construcción ética, por un hecho tan simple y tan empírico como el de la necesidad del castigo, dada la existencia de una sociedad. En el método, sin embargo, raramente sale de los límites de la combinación estadística y de lo probable, que es lo propio de esta mezcla pintoresca de estudios que se llama la antropología. No se fundamenta casi nunca, por ejemplo, en la precisión de la investigación, gracias a la cual la psiquiatría (que para algunos se relacionan), por los maravillosos progresos de la anatomía de los centros nerviosos y de todas las partes de la medicina, ha contribuído al desenvolvimiento de la psicología, en el espacio de algunos años, mucho más que lo que han hecho veinte siglos de discusiones sobre los textos de Aristóteles y las hipótesis del espiritualismo y del materialismo puramente racionalistas.

Pero no es esto lo que quiero indicar.

En esta doctrina domina la tendencia a fijar y a considerar como disposiciones (innatas) los actos criminales de los individuos que presentan ciertos índices característicos; caracteres que, según un punto de vista objetivo, no son siempre,

por otra parte, muy claros ni muy patentes. Y hasta aquí esto puede pasar.

La teoría que está en la base del derecho penal de los países en los que la revolución burguesa ha extendido su acción, comparte en todo lo que nosotros llamamos el liberalismo: las ventajas y los defectos del principio de igualdad, que, dada las diferencias naturales y sociales de los hombres, no puede ser puramente formal y abstracto. Esta teoría es en verdad un progreso sobre la justicia corporativa y sobre los privilegios del clero y de la aristocracia y, con respecto a este punto de vista, hay una victoria histórica en la máxima: *la ley es igual para todos.* Además, esta teoría, reduciendo la represión a la sola garantía jurídica del orden legalmente constituído, se limita a castigar lo que es un peligro o un agravio para la misma organización, pero no penetra ya en la conciencia. Se la despoja de todo carácter religioso, y no castiga más al pensamiento y al alma. Ya no es más el instrumento de una iglesia, de una creencia, de una superstición. El derecho penal es tan prosaico como toda la sociedad capitalista. Y en ello reside otro triunfo —salvo algunas ligeras contradicciones— del pensamiento libre. En una palabra: se castiga el acto y no al hombre; se castiga lo que perturba el orden que se quiere defender, no la conciencia, sea ésta irreligiosa, incrédula, atea, etcétera. Para llegar a este resultado esta teoría ha debido *construir,* sobre la base media de la voluntariedad, y excluyendo los casos extremos de ausencia de conciencia y de dirección en el acto, una responsabilidad típica igual para todos los hombres (1). Y es así que, como una ironía para esta justicia tan ponderada y celebrada, el principio de la ley igual para todos se trueca dialécticamente en la más grande injusticia; porque los hombres son en realidad social y naturalmente *desiguales ante la ley.*

---

(1) "... Generalmente los juristas no se dan cuenta de eso. Responsabilidad, en el sentido psicológico de la palabra, quiere decir: atribución del acto a la persona (al querer), en tanto que ésta es consciente de su ejecución —de lo que ella quiere—. Pero para que la responsabilidad en sentido psicológico sea igual a la responsabilidad en sentido moral, es necesario comparar el querer, que es el comienzo de la acción, con el conjunto de las ideas que forman la conciencia moral del agente, y en esta comparación no se puede sino llegar a este resultado: que la responsabilidad moral de cada uno se pierda en una diferenciación infenitesimal de individuo a individuo", pág. 124 de mi libro: Della libertá morale, Nápoles, 1873.

Sobre esta dialéctica se han aplicado desde hace años los sociólogos y los críticos de toda especie. Hay como una larga escala de opiniones opuestas al derecho existente: desde la paradoja matizada de misticismo que la sociedad castiga los delitos que engendra, hasta la exigencia humanitaria del principio de la ley igual para todos, que la educación igual para todos justifica suministrando las condiciones de realización. El punto culminante de todas las críticas lo ocupan los socialistas consecuentes, quienes, partiendo del concepto de las diferencias de clase como esenciales a la vida social actual, no buscan en el derecho de castigar, como no lo buscan en ninguna otra parte del derecho existente, la justicia igual para todos, ya que eso sería buscar lo inverosímil, dada esta forma de sociedad en la que las diferencias es la causa y el contenido de la asociación misma. El derecho de justicia medio, que por lo general es contradictorio con sigo mismo, es natural a una sociedad en la que el postulado de igualdad debe presentar constantes desmentidos. La mentira es mucho más evidente en el lindo hallazgo de los apologistas de la forma capitalista, cuando dicen que, después de todo, los asalariados son ciudadanos libres que libremente se venden, ¡tratándolos como iguales con sus iguales, los capitalistas! Pero nosotros los socialistas no queremos abandonar el principio contradictorio en sí, para ir en seguida con los reaccionarios que lo atacan por otras razones y que querrían eliminarlo de otra manera: más aún, lo aceptamos como la negación inmanente de la sociedad burguesa, es decir, como su corrosivo histórico.

La antropología criminal ha venido oportunamente aportando el concurso de sus estudios especiales a la tesis crítica, para poner en evidencia lo que hay de inverosímil en la ley igual para todos. En este sentido es una doctrina progresiva. A las diferencias sociales, que hacen absurdo el postulado de la responsabilidad igual para todos según la forma típica de la voluntariedad del espíritu sano, ha agregado el estudio de las diferencias *presociales*, que son los límites que la animalidad opone, como fuerzas invencibles, a toda acción de adaptación educativa. Y no estaría demás investigar si ha exagerado la importancia de esta animalidad, interpretando mal los casos estudiados o aumentando enormemente a veces los resultados de observaciones parciales y poco precisas. Lo importante es aclarar que, con respecto a cierto punto de vista

metódico, vuelve a caer, inconscientemente, en la aborrecida metafísica. En su legítimo deseo por combatir la entidad justicia y la entidad responsabilidad, se detiene en seguida, precisándolos, en los hechos naturales y en las disposiciones para cometer delitos, de donde toma la denominación y la definición para las categorías de la protección social que responden únicamente a las condiciones de la vida a las cuales los hombres, solamente después de su nacimiento, se adaptan poco a poco. En la naturaleza, en una palabra, existe la lascivia desenfrenada y excesiva, pero no el adulterio (¡que es una categoría más que social!); la rapacidad, pero no el robo, con todas sus especificaciones *económicas*, hasta la falsa firma en una letra de cambio; el temperamento sanguinario, pero no el regicidio, etc. Y que no se diga que todo esto son cuestiones simplemente *verbales*. Esto atañe a la esencia de las cosas. Esto concierne a la conciencia de los límites metódicos. Importa recordar que la metafísica es un mal atávico, al que no escapan ni aquellos que gritan ahora y han gritado siempre: ¡abajo la metafísica! En otros dominios de estudios, en la psicología en general y en la psiquiatría en particular, ha sucedido siempre lo mismo. Muchos de aquellos que quieren localizar en el cerebro los fenómenos psíquicos, en lugar de atenerse a los hechos más elementales, que, en verdad, sólo desde hace poco han sido separados y fijados, localizaban (como ha sucedido al eminente fisiólogo Ludwig) las facultades del alma y otros productos semejantes del racionalismo filosófico, es decir, que daban un lugar material a lo que no existe. La antropología criminal debe aún separar claramente y fijar de manera crítica sus propias categorías, y no aceptar como naturales e innatas las categorías que el derecho de castigar, tomando en cuenta las condiciones de la simple experiencia social, ha establecido y aceptado por razones prácticas.

IX

Roma, julio 2 de 1897.

Hace usted alusión a los críticos de toda tendencia que piensan, por muy distintas razones, que el *cristianismo* escapa a la inteligencia materialista de la historia, y por eso estiman que hay en ello una objeción de una dificultad insuperable.

¿Debo internarme en esta selva, que sin ser enmarañada, es, sin embargo, para mí bastante obscura? Bien sabe usted cuán grande es mi horror por los esquematismos de toda especie. Yo no creo —y pensar lo contrario sería pura fatuidad— que jamás se pueda dar una teoría histórica tan buena y excelente que por sí misma nos enseñe de un golpe el conocimiento sumario de las historias particulares cuando no dominamos ya, por estudios personales y directos, todos sus detalles. Ahora bien, hasta ahora yo no he hecho nunca estudios *ex profeso* sobre la historia de la iglesia cristiana para permitirme hablar de ella libremente; sé muy bien, por otra parte, que muchos de los que la critican hablan de acuerdo a impresiones puramente generales. En mi juventud, como todos los que vivíamos dentro de la filosofía clásica alemana, he leído a Straus y las principales obras de la escuela de Tubingen, y ahora, como tantos otros, podría, con una pequeña variante, repetir la exclamación de Fausto: *ich habe, leider, auch Theologie studirt!*

Después... no me he ocupado más de estas cosas. Pero mantengo, sin embargo, fuertemente en mí esta convicción: de que así como la escuela de Tubingen comenzó, en forma definitiva y verdadera, estudiando el cristianismo de la única manera que puede ser calificada de histórica, así también los progresos ulteriores consisten principalmente en correcciones y complementos, que ya fueron aducidos o que ahora se aducen, a los resultados de dicha escuela. La principal de estas correcciones es y debe ser, a mi juicio, la siguiente: mientras que la escuela de Tubingen se propuso, de manera preponderante pero no exclusiva, estudiar la génesis y el proceso de las creencias y de los dogmas, ha sido y es necesario dedicarse al estu-

dio objetivo de la formación y del desarrollo de la *asociación cristiana.* Vinculando así las consideraciones que, *brevitatis causa,* llamaría sociológicas, se da un paso adelante hacia el carácter objetivo de la investigación: de suerte que la inteligencia de cómo y por qué la asociación ha nacido y desarrollado, nos permite ver por qué razones y en qué direcciones las almas, las inteligencias, los deseos, los temores, las esperanzas, las aspiraciones y la imaginación de los ásociados han debido acompañar ciertas creencias, buscar ciertos símbolos, llegar a la concepción de ciertos dogmas; cómo han podido, en una palabra, agrupar todo un mundo doctrinal e ideológico. Cuando se ha operado esta inversión se está ya sobre el camino que lleva derecho al materialismo histórico, estando desde entonces muy cerca de este postulado general: que es necesario considerar las ideas como el producto y no como la causa de una estructura social determinada. Si no me engaño —porque, como ya le he dicho, conozco bastante mal estos problemas—, esta corriente realista es también objeto de recientes trabajos en la antigüedad cristiana, cuyos productos principales se deben, me parece, a escritores como Harnack, por ejemplo. Cito incidentalmente, porque he estudiado el libro, las tres célebres *lecturas* del inglés Hatch, donde se muestra, por un análisis muy claro y muy documentado, que la asociación cristiana, algún tiempo después de sus orígenes, se desenvuelve y consolida adaptándose a las distintas formas de derecho corporativo que estaban en rigor en las diferentes regiones del imperio, a las condiciones especiales del derecho público romano, o a otros usos locales y nacionales y, particularmente, a las instituciones griegas y helénicas. Que nuestros obispos no se enojen por eso. El *espíritu santo* ha contribuído también a darles una situación superior a la del resto de los fieles, desde que, en las asociaciones originariamente democráticas, han creado una difèrenciación jerárquica entre *clérigos* y *laicos* (es decir, el pueblo), aunque su nombre mismo recuerda que la organización fué constituída sobre el modelo exacto de los cuerpos de barqueros, de pescadores, de panaderos, etc., que tenían, también ellos, sus obispos (celadores) *et reliqua.*

Llegado a esto se puede dar un paso adelante. Se puede abandonar la idea abstracta y genérica de una historia única y unitaria de *todo el cristianismo* y llegar a la historia particular, según los tiempos y lugares, de la *asociación cristiana;*

asociación que ya es sólo una parte de una más extensa sociedad civilizada, a medio civilizar o completamente bárbara, en la cual creció en los tres primeros siglos; que ya parece dominar y absorber todas las relaciones de la sociedad a medio civilizar o completamente semi-bárbaras, como en el Occidente latino de la Edad Media; y que, finalmente, después de la disolución de la unidad católica a consecuencia del protestantismo y una vez reconocida la libertad de conciencia, y más particularmente después de la Gran Revolución, se hace una parte del todo en la comunidad político-social, una parte preponderante, secundaria o ínfima, etc., y así siempre. Es de esta manera que se puede tratar también el problema de las relaciones de la *Iglesia* y del *Estado*, que es una cuestión de relatividad histórica y no de elaboración teórica formalista.

Es así que se llega al fin a poseer la norma para investigar y exponer las condiciones materiales que, como ha sucedido para todas las comunidades sociales, engendran, primero, la asociación cristiana y después la conservan, la perpetúan o la llevan a su disolución parcial o local, con las variadas vicisitudes que en seguida se presentan evidentemente sin dificultad en sus causas y en sus razones. Y se comprende que las creencias, los dogmas, los símbolos, las leyendas, las liturgias, etcétera, deben venir en segunda línea, como sucede con todas las otras superestructuras ideológicas.

Continuar escribiendo la historia de la entidad *Cristianismo* (la designo aquí con una sola palabra con letra mayúscula) es agravar aún el error de método en el que incurren los literatos y los eruditos cuando componen, de manera absolutamente unitaria, como si se tratara de cosas existiendo por sí mismas, la historia de la *literatura* o de la *filosofía*. En estas sabias manipulaciones parece que los poetas, oradores y filósofos de diversas épocas, aislados del resto del mundo en el que realmente vivieron, se dan la mano a través o por encima de los siglos para formar una ilustre continuidad, dando la impresión de que no toman la materia y las razones de filosofar o de escribir poesía de las condiciones de la sociedad en que vivieron y del estadio de su evolución, sino que se esforzaron por entrar en la serie independiente que constituye la tabla de las materias cuidadosamente redactadas en la docta compilación. Se comprende lo cómodo que es tener al alcance de la mano, en un manual, el conjunto de las informaciones

sobre lo que se llama la literatura francesa, desde la *Canción de Rolando*, por ejemplo, hasta las novelas de Zola; pero entre todos estos autores no sólo hay una diferencia cronológica y una simple variedad en las facultades poéticas, sino que hay también el cambio de todas las relaciones de la vida social en todos sus principales aspectos y, con relación a estas transformaciones sociales las manifestaciones literarias no son más que índices relativos, sedimentos específicos y casos particulares. Puede ser cómodo, especialmente para esta preparación artificial del saber, que forma una tan gran parte de la actividad de nuestros universitarios, reducir a resúmenes la suma de lo que, en la historia, nosotros llamamos, de una manera genérica, *filosofía;* pero, ¿cómo poder comprender, según esto, el hecho de que los filósofos hayan llegado a pensar de manera tan discordante y a menudo tan contradictoria? ¿Cómo disponer sobre una línea de proceso continuo, independiente y unitario, la filosofía de la antigüedad, que constituyó hasta Platón casi toda la ciencia (ese mínimo de ciencia que fué la escolástica ahogada por la teología), y más tarde la filosofía del siglo XVII, que es una forma de investigación conceptual paralela a la nueva ciencia contemporánea de observación y experimentación y, en fin, esta neo-crítica que tiende ahora a hacer de la filosofía una simple revisión formal de lo que se sabe de cada una de las ciencias, ya tan diferentes entre sí?

A potiori es absurdo escribir, si no es por necesidad profesional, historias universales del Cristianismo. No hablo de aquellos que piensan con alma de creyentes y estiman que el hilo conductor de las historias unitarias está en la misión providencial de la iglesia misma a través de los siglos. Para los que tienen esa opinión y comprenden, de distinta manera por otra parte, esta historia ideal eterna, que sería como una revelación inmanente o progresiva, nosotros no tenemos nada que decir, nada que sugerir. Se halla fuera de nuestro alcance. Pero, ¿cómo los críticos que escriben historias unitarias del Cristianismo, sabiendo y reconociendo que tienen en sus manos una materia que es parte de condiciones sucesivas variables y más o menos necesarias de la vida humana, no ven que la imagen de continuidad que de ella se forman reposa sobre una muy débil tradición, y que no es más que un esquema muy vago de cosas que apenas se pueden conciliar?

El nacimiento, la extensión, la expansión, la organización y la desaparición (en ciertas partes del mundo, por ejemplo, en Asia Menor y Africa Septentrional) de la asociación cristiana, sus diferentes actitudes con respecto al resto de la actividad práctica, y los múltiples lazos que ha tenido con otros grupos y potencias político-sociales; todas estas cosas, que es historia verdadera y real, no pueden ser comprendidas si no se parte del conjunto de las condiciones de cada país en particular, en donde un pequeño número, un gran número o todos los habitantes o ciudadanos, sean miembros de una modesta secta, pertenezcan a un catolicismo autoritario, sean perseguidos, tolerados, o intolerantes o perseguidores, se decían o se dicen cristianos. Es así solamente que se comienza a poner pie sobre un terreno sólido; es ese el digno objeto de la inteligencia histórica. Y para pasar a la interpretación materialista de la historia no es necesario, entonces, más esfuerzo que el que hace falta para no importa qué rama del conocimiento de la vida del pasado.

En una palabra, la historia real es la de la *iglesia*, o mejor de las *iglesias*, es decir, de una sociedad que tiene su *oikonomia*, en el sentido genérico de la organización como en el sentido específico del modo de adquisición, de producción, de distribución y de conservación de los bienes (¡ay, sí, de la *tierra!*). Aquellos que entienden por cristianismo, en sentido exclusivo, únicamente el conjunto de creencias y esperanzas sobre el destino humano (creencias que, en realidad, son tan variadas que hay mucha diferencia, para no citar más que una sola, entre el libre arbitrio del catolicismo posterior al concilio de Trento y el determinismo absoluto de Calvino), deben resignarse a comprender y admitir que este conjunto de ideas y tendencias ha nacido y desarrollado siempre en el seno de una *asociación* que continuamente variaba en distintos sentidos, y que siempre fué más o menos contenido en un *medio* histórico-social, más vasto y más complejo, para servirnos de la expresión preferida de los neologistas.

Es necesario tener en cuenta otra consideración. En el cuarto de hora de prosa científica en que nos hallamos en este momento, no se puede hacer creer a nadie que la masa de aquellos que estaban agrupados en la asociación cristiana hayan jamás tenido una idea clara de la variación de los dogmas y de las discusiones sutiles de sabios y de doctores. De las

plebes de Antioquía, de Alejandría, de Constantinopla, etc., que se agitaban bajo las banderas de Arrio y de Atanasio, nosotros no conocemos de manera precisa ni las pasiones, ni los intereses, ni su manera diaria de vivir, ni sus idiotismos habituales; nosotros no las podemos describir como si se tratara de las masas actuales de Nápoles o de Londres; pero no seremos nunca lo bastante simples para creer que comprendían un ápice de las disputas sobre la *substancia*, simplemente *semejante* o completamente *idéntica*, del *hijo* y del *padre*. Nosotros no podremos medir la diferencia real que existió entre los artesanos de Génova y los de la Italia del siglo XVI de acuerdo a la diferencia doctrinal que hay entre Calvino y Belarmino. Es por eso que la historia del Cristianismo sigue siendo en gran parte obscura, porque casi siempre no nos ha sido trasmitida más que a través del velo ideológico de los que fueron el reflejo dogmático-literario del desenvolvimiento de la asociación, de suerte que se sabe relativamente poca cosa de la vida práctica, y lo poco que se sabe se reduce a casi nada a medida que se remonta a los primeros siglos.

Además, la masa de la asociación siempre conservó en su corazón y transportó en las creencias y en las pequeñas leyendas gran número de las supersticiones y mitos de los que estaba imbuída antes de su conversión, además de todas aquellas otras supersticiones y mitos que se vió precisado crear para aceptar, en alguna manera, las doctrinas abstractas y metafísicas del cristianismo doctrinal. Es lo que sucede muy visiblemente ya desde la segunda mitad del siglo XII, cuando la asociación había cesado de ser una secta democrática de gentes aguardando el *reino de Dios*, penetrados todos del espíritu santo, para encaminarse hacia la constitución de un catolicismo organizado, ya desde el punto de vista de la ortodoxia, ya desde el de una coordinación jerárquica semipolítica de una gran masa, no de santos, sino simplemente de hombres. El transporte de todas las supersticiones locales, regionales y étnicas al seno del cristianismo se acrecienta a partir del momento en que la Iglesia, haciéndose ortodoxa, oficial y *territorial*, no le fué posible, ni a los más celosos, separar, mediante una escrupulosa depuración, los que podían ser persuadidos por una enseñanza pedagógica de los que estaban obligados a creer y a sujetarse a los ritos y a las formas, cualesquiera fuesen. A la caída del Imperio de Occidente las con-

versiones sumarias y forzosas de los bárbaros de la Germania y de los países eslavos aumentaron el capital de creencias populares que fueron el alimento cotidiano de las masas, obligadas a profesar símbolos y creencias muy superiores o muy extrañas a su estado intelectual, ya que ellas representan una mezcla de muchas semi-filosofías. Todas estas poblaciones cristianas vivieron y continuarán viviendo de sus múltiples creencias; y es por esta razón que después ellas transforman realmente los datos más comunes del cristianismo en móviles y, en ocasiones, en nuevas, especiosas mitologías. Por encima de esta vida ingenuamente bárbara se cernía, como una ideología inaccesible a las multitudes y como una utopía doctrinal, las definiciones de los doctores y las decisiones de los concilios.

¿Qué razones y qué causas, qué moviles y qué medios unían, pues, a los miembros de esta comunidad durante el tiempo que se dice que la religión fuera el alma y sostén de toda la vida? Hago abstracción de las vejaciones y violencias para no entrar en un capítulo muy espinoso, al que se refieren de ordinario los adversarios apasionados del cristianismo, capítulo que nos descubre las tiranías más odiosas, las persecuciones más feroces y más inhumanas y la hipocresía más refinada. *¡Tantum regilio potuit suadere malorum!* Lo que quiero indicar sobre todo es que la fuerza principal de cohesión estaba principalmente en los *medios materiales* tan despreciados, cuyo uso, manejo y gobierno han hecho de la asociación una potente organización económica, con sus oficios, su jerarquía, su derecho, sus ciervos, sus esclavos, sus colonos, sus ministros, sus protegidos y sus vasallos. La propiedad eclesiástica representa toda una serie de variaciones, desde el óbolo del semi-comunista hasta la corporación legal, y desde ésta a la colección de los legados, a la constitución de los complejos territoriales del latifundio, y desde el feudo con sus corolarios, las décimas y las finanzas de almas, hasta la tentativa más moderna de industria colonial (los jesuítas), y así a otras cosas aún. Lo que mantiene la cohesión de los humildes fué principalmente, como lo es aún hoy, la limosna, la asistencia a los desgraciados, a los enfermos, a las viudas, a los huérfanos; la administración ordenada y metódica de los campos, el desmonte de las nuevas tierras conquistadas para el cultivo. Son esos los medios que, como ha sucedido para

todas las otras personas morales, han hecho de la asociación cristiana una cosa viviente, y que, sobre todo en la Edad Media, ha permitido a un pequeño número de iniciados en la doctrina hacer servir una vasta agrupación económica a sus fines relativamente más elevados, más nobles, más altruistas y más progresivos, como no lo fué en los círculos de las posesiones estrechamente feudales y bajo la influencia de los soberanos ocupados en robar, en hacer saqueos o en vivir como piratas. La burguesía, en sus diversas fases, con más o menos rapidez y en formas más o menos revolucionarias, ha arrasado después esta *economía* de la propiedad cristiana, y la ha incorporado de diversas maneras a la propiedad de pleno derecho privado, haciéndola desaparecer como un flúido en el sistema capitalista. Ahí donde esta propiedad de economía eclesiástica ha resistido en parte y donde resiste aún los golpes de la burguesía triunfante, es porque ésta cumple todavía ciertas funciones que las otras organizaciones públicas, y el Estado que las representa, no realizan o permiten que la Iglesia las realice en forma de concurrencia.

La historia de esta economía forma la substancia de esta interpretación de las variaciones del cristianismo, que la crítica ulterior tendrá que elaborar. Gregorio el Grande, que parece estar tan convencido que el obispo de Roma está destinado a substituir al desaparecido imperio de Occidente, Gregorio, que todas las personas de espíritu culto conocen por sus visiones, su amor a la música y por el apostolado de su delegado Agustín entre los anglo-sajones, ha redactado como economista las leyes de explotación del latifundio eclesiástico. A algunos siglos de distancia, a través de las adversidades que han sufrido los semi-Estados y las diferentes comunidades semi-políticas que se desarrollaron en el seno del imperio de Occidente, siempre mal afirmado y mal restaurado, la muy vasta propiedad eclesiástica, por todas partes expandida y por todas partes consolidada, permite tentar la política que, de Gregorio VII a Bonifacio VIII, tuvo por objeto hacer del sucesor de Pedro el heredero de Augusto. Esta política fué lo que fué no porque los monjes de Cluny elaboraran la teoría, o porque, como es verdad, Gregorio VII e Inocencio III fueran hombres eminentes, sino porque este vasto imperio económico ofrecía los medios para tentar un gran plan de organización, contra el cual, como se sabe, se han opuesto, de di-

versa manera, no solamente los otros semi-potentados políticos de la época y ciertas regiones en donde la actividad industrial y comercial era más avanzada (Flandes, Provenza, Italia del Norte), sino también los distintos fines del cenobitismo exaltado, la libertad civil cristiana y una parte de la plebe y de los nuevos *burgueses*. Y, en efecto, la humillación infligida a Bonifacio VIII en Anagni no es más que el punto culminante de la política de Felipe el Hermoso, que, como precursor muy lejano del principal revolucionario del siglo XVI, es el primero que atrevidamente pone la mano sobre los bienes del pueblo cristiano.

Deseo terminar aquí esta digresión porque esta historia económica no ha sido aún escrita, y porque no soy yo quién la ha de comenzar con estas notas incidentales.

Me parece, sin embargo, oír que nuestros críticos habituales arguyen ¿pero acabada esta historia económica, todo el resto aparecerá claro de una claridad meridiana? Es la suerte ordinaria de todos los que construyen castillos de naipes para tener después el placer de destruirlos soplándoles. Explicar un proceso consiste, en general, en reducirlo a sus condiciones tan elementales que nos sea posible percibir y seguir (desde el mínimum perceptible) las fases sucesivas, como se desciende de las premisas a las consecuencias.

No se le ocurrirá a nadie afirmar, por ejemplo, que cuando se conozca a fondo la estructura económica de Atenas, desde fines del siglo V hasta comienzos del IV antes de J. C., pretenda comprender inmediatamente y sin más, es decir, sin la ayuda de la crítica de los elementos intelectuales recogidos por la tradición, el contenido ideológico de todos los diálogos de Platón. Lo que requiere previa explicación es, en verdad, la individualidad de Platón, es decir, sus actitudes estéticas y mentales, su pesimismo, *su fuite du monde,* su idealismo y su utopismo. Todo eso es el producto de las condiciones que, lo mismo que se han desarrollado ideológicamente en Platón, igualmente se han desarrollado en tantos otros contemporáneos, que sin eso no lo hubieran comprendido, admirado y seguido al punto de constituir alrededor de él una secta que vivió durante tantos siglos en tan diferentes formas. Si se trata de separar esta formación ideológica precisamente del medio en el que ha nacido, como primer prin-

cipio del cristianismo, éste se hace incomprensible, es decir, poco más o menos que absurdo.

A potiori eso es verdad para las disposiciones y para las inclinaciones imaginativas o mentales que ha hecho nacer la necesidad de tantas creencias, de tantos símbolos, de tantos dogmas, de tantas leyendas, en la gran comunidad que fué la asociación cristiana con sus fines múltiples y sus múltiples combinaciones. Y es en verdad mucho más fácil comprender las relaciones que unen en general a todas estas ideaciones en condiciones materiales determinadas de la comunidad, que explicar separadamente todas estas ideaciones en su contenido particular. Esta dificultad de una explicación adecuada se agrava por el hecho de que se trata de una época de terribles catástrofes, de revueltas intestinas, de decadencia de las aptitudes para la ciencia, de tiempos, en suma, en los que falta casi siempre el testimonio imparcial, la crítica, la opinión pública, en donde los espíritus más potentes, separados de la vida, son llevados hacia lo abstruso, las sutilidades y el verbalismo.

Estas son, en efecto, las dificultades para comprender cómo las ideologías nacen del terreno material de la vida, que es lo que da fuerza a los argumentos de los que no admiten que sea posible dar una completa explicación genética del cristianismo. En general es verdad que la fenomenología o la psicología religiosa, cualquiera sea el nombre que se le dé, presenta grandes dificultades y contiene puntos muy obscuros.

La manera por la cual los datos empíricos de la naturaleza y de la vida social se transforman, en épocas determinadas, y estando dadas ciertas disposiciones étnicas, pasando por el crisol de la imaginación, en personas, en dioses, en ángeles, en demonios y, en seguida, en atributos, en emanación, en ornamento de las mismas personificaciones, y, en fin, en entidades abstractas y metafísicas como el *logos*, la bondad infinita, la justicia suprema, etc., no son cosas que sean fáciles de comprender plenamente. En el dominio de la producción psíquica derivada y complicada nosotros estamos muy lejos de las condiciones elementalísimas por las cuales, por la observación y por la experiencia, es, por ejemplo, posible seguir el nacimiento y desenvolvimiento de las sensaciones de un extremo al otro, es decir, desde los aparatos periféricos hasta

los centros cerebrales, en los que la excitación y las vibraciones se cambian en *hechos de conciencia*, es decir, *en conciencia*.

Pero, ¿es que esta dificultad psicológica es particular a las creencias cristianas? ¿No es esta dificultad común a la formación de todas las creencias, de todas las concepciones míticas y religiosas? ¿Las creaciones tan originales del Budismo primitivo o las creaciones más derivadas aún y casi sincréticas del mahometismo, son más claras? Y si nos remontamos más allá de los sistemas de las grandes religiones, a la creación de los mitos primitivos de nuestros primeros padres arios, sus concepciones imaginativas son más claras y evidentes a primera vista? ¿Es, pues, fácil darse cuenta en detalle de todas las transformaciones por las que ha pasado la imaginación de tantas generaciones, a través de tantos siglos, para que la *pramantha*, esto es, el cayado que produce una chispa por frotamiento sobre otro pedazo de madera, se transforme poco a poco hasta llegar a ser el héroe Prometeo? Y es ese, sin embargo, el mito más conocido de la mitología indo-europea, del que tenemos más referencias sobre sus diferentes fases embriogenéticas, desde los más antiguos himnos vedas en honor del dios Agni (el fuego), hasta la creación ético-religiosa de la tragedia esquiliana.

Es que los productos psíquicos de los hombres de los siglos pasados presentan a nuestro espíritu dificultades especiales. No podemos fácilmente reproducir en nosotros las condiciones necesarias para fundirnos en el estado de espíritu interior que correspondía a esos productos. Es necesario una larga experiencia para adquirir la actitud que es propia del glosólogo, del filósofo, del crítico y de los que estudian la prehistoria, es decir, de los que, por un largo ejercicio y por tentativas a menudo reiteradas, se hacen algo así como una conciencia artificial, en conformidad y en armonía con el objeto a explicar.

Pero el cristianismo (y entiendo por esto la creencia, la doctrina, el mito, el símbolo, la leyenda, y no la simple asociación en su *oikonomika*), presenta relativamente menos dificultades ya que está más cerca de nosotros. Nos envuelve por todas partes y debemos considerar constantemente sus consecuencias y derivaciones en la literatura y en las diferentes filosofías que nos son familiares. Podemos aún hoy observar cómo las multitudes cambian, groseramente, tanto las supersticiones atávicas como las supersticiones recientes con una acep-

tación media o apenas aproximativa al principio más general que unifica todas las confesiones, esto es: el principio de la caída y de la redención. Podemos ver la asociación cristiana en acción, en lo que hace y en las luchas que sostiene, por lo que estamos en condiciones de representarnos el pasado efectuando combinaciones análogas; cosa que nos es difícil para la interpretación de creencias remotas. Asistimos aún a la creación de nuevos dogmas, de nuevos santos, de nuevos milagros, de nuevos santuarios y, pensando en el pasado, podríamos decir: ¡tal cual como ahora! Quiero decir con esto que disponemos de un capital de observaciones y experiencias psicológicas que nos permiten revivir el pasado con menos esfuerzo que el que nos es necesario cuando debemos contentarnos sólo con el análisis de los documentos de las condiciones primitivas. ¿Desde cuándo se comienza a investigar algo con exactitud sobre el origen del lenguaje, sino desde que se ha comprendido que no se tiene otro terreno de experiencia que el que nos ofrecen los niños cuando aprenden aún hoy a hablar?

El problema del conocimiento de los orígenes del cristianismo es dificultado por otro prejuicio: se cree que se trata de una primera formación y de una creación casi *ex nihilo*. Estos no ven que los que se hacían cristianos llegaban a él partiendo de otras religiones; por otra parte, el problema del origen se reduce, ante todo, en recordar la manera por la cual los elementos preexistentes han tomado nueva forma en el seno de la asociación y en saber en qué consiste el nudo verdadero y propiamente nuevo de la neo-formación. Se trata de tiempos históricos. De estas religiones conocemos principalmente la forma del judaismo posterior, que consistía, para la masa del pueblo, en un mesianismo exaltado, y para la clase de los sabios, en una casuística muy sutil. Apenas si conocemos los cultos, las supersticiones y las creencias de las diferentes manifestaciones paganas del imperio y las tendencias religiosas de gran parte de los filósofos de esta época, que fueron casi todos decadentes, de la misma manera que apenas si conocemos las inclinaciones de los pueblos de entonces, más que nunca dispuestos a aceptar las nuevas formas de fe, las nuevas promesas y la *buena nueva*.

Se trata, pues, no de una creación, sino de una transformación — por lo que estamos, entonces, en un terreno que

es común a todas las otras historias. Por ejemplo (ya que hablo de una manera sumaria e incidental): ¿cómo ha surgido Jesús como el Mesías de los Hebreos (forma primitiva ebionita); cómo el Mesías de los Hebreos se ha hecho el redentor del pecado para todos los hombres (Pablo), y, en fin, cómo se ha combinado con el *logos* del neo-platonismo de Filon (cuarto evangelio)? Es este el esquema del proceso ideológico, pero, por otra parte: ¿cómo la asociación primitiva comunista (comunismo, sea dicho al pasar, de la consumición) de aquellos que aguardaban el próximo fin de este mundo de pecado y la catástrofe universal (el Apocalipsis), ha llegado a ser una asociación (iglesia) —la espera del *millenium* ha sido transferida para una época indefinida (segunda epístola de Pedro)—, cuya organización aumenta, cuya economía se desarrolla, y se da sucesivamente nuevas atribuciones y nuevos roles? En este proceso que va de la secta a la Iglesia, de la espera ingenua a la formulación doctrinal compleja, es en donde reside todo el problema de los orígenes. El desenvolvimiento de la asociación entrañaba su adaptación a las diferentes formas de los derechos entonces existentes, y la difusión del platonismo decadente vino en ayuda a la necesidad de la doctrina. Por cierto que no podemos poner directamente a nuestro alcance y someter a observación todas estas producciones en una narración cronológica intuitiva. Nosotros no presenciamos la conversación de Felipe, de Mateo, de Pedro, de Santiago y sus sucesores inmediatos, así como escuchamos a Camilo Desmoulins a las 15 horas, el domingo 12 de julio de 1789, en un café del *Palais-Royal*. No seguimos el nacimiento y la consolidación de los dogmas como si se tratara de la compaginación de los artículos de la Enciclopedia. Estamos considerando una época de impresiones confusas y de revueltas como no se han visto después. Grandes epidemias morales invaden las almas. Las relaciones más elementales de la vida entran en un período de crisis aguda. Por encima de esta civilización del mundo mediterráneo que unificaba el poder político-administrativo del imperio y por sobre lo que había de más útil y más refinado en el Helenismo, existía una vegetación infinita de barbaries locales y de decadencias pútridas. Basta recordar que el cristianismo se ha detenido, de hecho y de nombre, como una cosa en sí, en Antíoco, depositario de todos los vicios, y que Pablo dirige

sus sutiles meditaciones a los Galateos, judíos dispersos en un país de verdaderos bárbaros, mostrándonos que son muy poco diferentes de los judíos que más tarde componen el Talmud. El cristianismo se ha extendido entre la plebe, entre los humildes, los rechazados, los esclavos y los desesperados de las grandes ciudades, cuya vida tenebrosa nos es casi desconocida, a pesar de las sátiras de Petronio y Juvenal, los cuentos de Luciano y los relatos macabros de Apuleyo. ¿Qué sabemos de cierto de la condición de los Hebreos de la ciudad de Roma, entre los que en Occidente se expande primero la nueva superstición, según la expresión de Tácito, superstición que, en el curso de los siglos, se ha hecho el más poderoso organismo social que conoce la historia? No nos es posible hacer de estos orígenes un relato intuitivo y nos hallamos forzados a reconstruirlo por conjeturas. Es esta la razón principal de la inagotable literatura a que ha dado nacimiento, especialmente gracias a los sabios alemanes, que aun cuando no son de ninguna manera creyentes, tienen el hábito de llamar *teología* a esta literatura crítica y erudita.

La obscuridad relativa de sus orígenes ha hecho nacer en nuestro espíritu la extraña creencia de un cristianismo *verdadero*, esencialmente diferente de lo que se llamará después cristiano. Este cristianismo verdadero, originario, que es, por otra parte, tan obscuro que cada uno puede comprenderlo a su manera, ofrece a menudo la oportunidad de polémicas a los racionalistas quienes, después de haber cubierto en principio de invectivas esta Iglesia, que conocemos por la historia y por nuestra experiencia, llaman, en ayuda para sus argumentos retóricos, a la Iglesia ideal, que habría sido la primera comunión de los santos. Es este un mito histórico, como fué la Esparta de los retóricos de Atenas, como fué la antigua Roma de los Gibelinos decadentes del siglo XIV, como son todas las creaciones fantasmagóricas de un pasado paradisíaco, o de un porvenir aún lejano. Este mito histórico ha revestido formas diversas. Los sectarios que se rebelaron contra el catolicismo, en sus comienzos o ya largo tiempo triunfante, estos sectarios, desde los Montanistas a los Anabaptistas, que, con espíritu de verdadera igualdad democrática, en circunstancias históricas determinadas, se han rebelado contra la Iglesia terrestre y ortodoxamente jerárquica, tuvieron necesidad de construirse un cristianismo verdadero, esto es, la simple

vida protoevangélica, mientras llamaban decadencia, aberración, obra de Satán a todo lo que había sucedido después. Es a este cristianismo verdadero, muy verdadero, al que recurrieron a menudo los ingenuos comunistas cuando tuvieron necesidad, a falta de otra idea exacta sobre la manera de ser de este injusto mundo de miserables desigualdades, de forjar una imagen de sus propias aspiraciones, encontrando, como en tantos otros recuerdos verdaderos o falsos, su motivo y su *colorido* en la poesía evangélica. Es lo que ha sucedido hasta Weitling, quien ha escrito también un: *Evangelio del pobre pecador*. ¿Y por qué no podría recordar a los Saint-simonianos, quienes, imaginándose un cristianismo más verdadero, aún para el porvenir, han proyectado en él todas las aspiraciones de su imaginación sobrexcitada?

Por todas estas razones y por otras aún permanece como suspendida en el vacío, en muchos espíritus, la imagen caprichosa de un cristianismo ultraperfecto, que sería diferente —y para algunos completamente diferente— de todo lo que la historia corriente conoce y atribuye al cristianismo: desde la lapidación de San Esteban a la Santa Inquisición, que envía al otro mundo a tantos miles de infieles; desde el pecador de los pies desnudos, Pedro, que por sus tímidas denegaciones hace el papel del astuto Sancho Panza, hasta el Papa Pío IX, que halla en la infalibilidad una compensación al poder temporal que estaba por perder; desde los ágapes ebionitas, es decir, desde los pobres visitados por el Paracleto, a los Jesuítas que arman flotas y realizan empresas comerciales, precursores audaces de la política colonial de la época burguesa; desde el Rabí de Nazaret, que ha dicho que su reino no era de este mundo, hasta los obispos y otros prelados que han ocupado en su nombre, durante siglos, como propietarios y soberanos, la tercera o cuarta parte de las tierras, según los países, comprendiendo en algunos el *jus primae noctis*. Se comprende fácilmente que el que cree, sea por una razón o por otra, o aun por simple hipocresía literaria, en este cristianismo muy verdadero, encuentra dificultades para explicar cómo ha nacido el cristianismo menos verdadero, o absolutamente falso, que todos nosotros conocemos. Y se comprende también cómo esta verdad muy verdadera se hace un milagro, si no de la revelación, al menos de la ideología humana, y nosotros, por nuestra parte, no estamos obligados a dar la

explicación de este milagro, ni en nombre del materialismo, ni en nombre de no importa qué otra doctrina científica, por la misma razón que la mecánica racional no se impone el deber de explicar el vuelo de Icaro o el del hipógrifo de Ariosto.

Es necesario, sin embargo, no olvidar que el cristianismo verdadero, que a menudo se opone idealmente al cristianismo positivo y realmente humano que se ha desarrollado en las condiciones accesibles a nuestra inteligencia ordinaria, ha ejercido, él también, su función histórica, y nos sirve ahora como de llave para penetrar más en el estado de alma y en las relaciones sociales de los primeros cristianos. Este cristianismo verdadero ha servido de símbolo a las diversas rebeliones de los proletarios, de la plebe, del vulgo, de los oprimidos, de los siervos, de los esclavos y de los explotados hasta el siglo XVI.

He tenido ocasión, como he dicho ya en otra carta, de ocuparme este año de manera circunstancial, en mi curso de la Universidad, precisamente de Fra Dolcino, que marca el punto culminante del movimiento de la secta de los Apostólicos, y cuyo fracaso señala el momento de su decadencia. Después de exponer las condiciones generales del desenvolvimiento económico y político de la Italia Septentrional y de la Italia Media y las condiciones más particulares del medio (esto es, de las clases sociales) en el que la secta de los Apostólicos nació y creció, me fué necesario en cierto momento explicar la doctrina por la que y con la que Dolcino supo mantener entre todos sus discípulos la tenacidad y el coraje necesario para combatir hasta el fin, como héroes, mártires y precursores de un nuevo orden de cosas en la vida de la humanidad. Esta doctrina es, también ella, uno de los tan numerosos retornos apocalípticos al cristianismo puramente evangélico, es decir, que es la negación de todo lo que la jerarquía ha establecido y hecho desde el papa Silvestre (el papa de la leyenda, al menos), negación reforzada por el ardor apostólico que el sentimiento de la lucha transforma en deber de luchar. Es natural que la primera explicación de estas *ideas,* como dirían los literatos, debe ser buscada entre los movimientos análogos de las rebeliones antijerárquicas de la época. Por una parte, es necesario remontarse hasta los Albigenses y por otra, a los movimientos, tan confusos y diferentes, de la plebe, que

se designan con el nombre común de *pataria;* y es necesario tenar presente toda esta agitación mística y ascética, que en muchas oportunidades trató de sacudir la dominación papal, desde el comunismo ideológico de Joaquín de Fiore hasta las activas resistencias de los *Fraticelli.*

Deteniéndose un poco en esta investigación no es difícil encontrar, detrás de los velos místicos del ascetismo y de la exaltación por el cristianismo verdadero, las condiciones materiales y los móviles materiales que han hecho agruparse en derredor de algunos símbolos de rebelión a las clases más bajas entre los monjes, los campesinos de los países en los cuales el feudalismo es aún fuerte, los campesinos de otras tierras que, libres de los lazos feudales, fueron violentamente proletarizados por la formación rápida de las comunas libres, la plebe de las mismas comunas, tan despiadadamente corporativas, y, en fin, como siempre, los idealistas, que hacen suya la causa de los desgraciados: todos elementos de una revolución social. De esta explicación inmediata se llega a otra más general, a una explicación típica. El movimiento de Dolcino es uno de los eslabones de la gran cadena de alzamientos de la plebe cristiana que, con éxitos y complicaciones diversas, se han levantado contra la jerarquía, y que en los momentos más culminantes fueron llevados a esta consecuencia inevitable: la espera del comunismo. El ejemplo clásico, la forma célebre por consecuencia de las circunstancias de la época y por la extensión y duración del movimiento, es, ciertamente, el levantamiento de los Anabaptistas; pero el alzamiento de Dolcino tiene también su importancia, especialmente a causa de las condiciones económicas casi modernas en las que se hallaba el valle del Pó en los comienzos del siglo XIV.

Luego, el instinto de afinidad induce a los representantes y a los *condottieri* de la plebe inquieta a volverse hacia el recuerdo confuso o hacia la reproducción fantástica, nada segura, del cristianismo primitivo, que se componía completamente del vulgo, de afligidos y de desgraciados que aguardaban la redención de las miserias de este mundo criminal. El cristianismo verdadero, hacia el cual, por la simpatía que nace de la similitud de las condiciones, estos rebeldes exaltados se volvían con una fe e imaginación tan ardientes, ha sido una realidad, no en el sentido de un estado ideal y típico, del que

la debilidad humana se ha desviado por aberración o por malicia, sino como un hecho pobremente empírico. El cristianismo primitivo, *mutatis mutandis*, ha estado, en su tipo, en su conjunto, en su fisonomía y en sus causas, mucho más cerca de lo que querían establecer Montano, Dolcino y Tomás Münzer en tiempos que no eran propicios para ello, que todos los dogmas, las liturgias, los grados jerárquicos, soberanías y dominios, luchas políticas, supremacias, inquisiciones y otras miserias parecidas, de las cuales está hecha la historia humanamente terrestre de la Iglesia. En las tentativas de estos rebeldes se ve, como si hubieran querido poner bajo nuestros ojos una experiencia del pasado, lo que ha debido ser, poco más o menos, la forma primitiva del cristianismo en tanto que secta de verdaderos santos, es decir, de gentes absolutamente iguales, sin distinción entre clérigos y laicos, todos de un mismo tipo, todos igualmente visitados por el espíritu divino, tanto *descamisados* como devotos.

El problema más grave y más difícil de la historia del cristianismo consiste en comprender cómo, de esta secta de individuos absolutamente iguales, ha nacido, en menos de dos siglos, una asociación con una diferenciación jerárquica tal, que tiene, por una parte, el pueblo de los creyentes, y por otra, aquellos que están investidos de un poder sagrado. Esta diferenciación jerárquica es completada por el dogma, esto es, por una concepción rígida que suprime en los fieles la espontaneidad de la creencia, así como otras vocaciones personales. La jerarquía quiere decir sacerdocio, administración de las cosas y gobierno de las personas. De ahí nace la posibilidad de una política, y es a la conquista de esta política que tiende la historia de la Iglesia en el siglo III. La unión del Imperio y de la Iglesia en el siglo IV no es otra cosa que el resultado de la penetración recíproca de dos políticas, que hace que la religión y el gobierno de los negocios terminen por confundirse. En este pasaje de la asociación libre a la organización semi-estática, que ha permitido a la Iglesia ejercer después una acción política de acuerdo con el Estado, o contra el Estado, o haciéndose ella misma Estado, se manifiesta un hecho común a todas las asociaciones: desde que hay *cosas* que administrar y funciones que cumplir, se constituye necesariamente un gobierno. La Iglesia reproduce en sí misma los contrastes propios de todo estado, es decir, las oposiciones de

ricos y pobres, de protectores y protegidos, de patrones y clientes, de propietarios y explotados, de príncipes y súbditos, de soberanos y vasallos. Ha tenido, por lo tanto, en su propio seno luchas de clase propias, por ejemplo, del patriciado jerárquico y de la plebe cenobítica, del alto y del bajo clero, del catolicismo y de la secta. Las sectas han sido en gran parte inspiradas, hasta el siglo XVI, por la idea del retorno al cristianismo primitivo, y es por eso que han matizado a menudo sus aspiraciones, nacidas de las condiciones del momento presente, de una inspiración ideológica que es casi utópica. La Iglesia que ha triunfado es, por el contrario, aquella que siguiendo formas de acción que son propias del estado laico, ha llegado a ser, no una sociedad de iguales en el espíritu santo, sino una asociación jerárquica de desiguales, ejerciendo derechos formales, disponiendo de los medios de imponer y de ordenar, gozando de completa soberanía o de una parte de la soberanía concedida por otros soberanos, y del gobierno de las almas, que como cualquier otro gobierno espiritual, se consolida sobre todo gracias a la dominación sobre las cosas sin las cuales las almas no pueden existir. Estos atributos humanos que, dada la desigualdad económica de los hombres, une la asociación religiosa a todas las otras formas de gobierno de las cosas de este mundo, muestra, por una parte, que la asociación de los santos no ha podido nunca tener más que una forma de existencia utópica, y, por otra, nos explica la tendencia constante a la intolerancia y al catolicismo en sus variadas formas, en tanto que la asociación ha hecho de esta tierra su reino, dando así un desmentido al ingenuo mártir de Nazaret, relegado melancólicamente a los altares.

Para atenerme al ejemplo que me es más familiar por mis recientes estudios, recuerdo que el papado superimperial se ha difundido con Bonifacio VIII, según la profecía de Dolcino, que le sobrevivió tres años, pero no ha desaparecido para dar lugar al Apocalipsis. El papado se vió infligir la humillación de un exilio en Aviñón, pero no para establecer el nuevo imperio de los Césares, según la utopía de Alighieri. Se ven ya aparecer los principios de la era moderna, es decir, los signos precursores del reinado de la burguesía. Felipe el Hermoso, que desde lejos se acerca al principado civil, en el que dos siglos más tarde la burguesía recorre la primera etapa de su dominación

política sobre la sociedad, enviaba al último suplicio a los Templarios, como mostrando que la época de las cruzadas termina por obra de los mismos cristianos. Y para que lo inaudito se encuentre en la anécdota, que siempre denuncia y desenmascara los momentos estridentes de la ironía de la historia, el comisario del *sire* de Francia que prepara la humillación de Anagni no fué un capitán de bando feudal, sino un legista que obtiene el dinero necesario para este trabajo con una letra de cambio girada contra un banquero de Florencia.

Fueron los legistas y los príncipes usurpadores de los derechos históricos y los banqueros que acumulaban dinero, que se transforma más tarde en capital, quienes dieron comienzo a la sociedad moderna, cuya estructura prosaica muestra tan claramente sus fines y sus medios. Así como sobre las ruinas de la sociedad corporativa y feudal, también sobre las ruinas del patrimonio eclesiástico se ha afirmado esta cruel burguesía que, lanzando un desafío a las potencias misteriosas, ha inaugurado la era del pensamiento libre y de la libre investigación. Y aguarda que se la destrone: pero esto no será ciertamente ni por el cristianismo verdadero, ni por el cristianismo muy verdadero.

Los hombres del porvenir, de los que nos ocupamos a menudo en demasía, ¿producirán o no también religión? En cuanto a mí lo ignoro, y les dejo la preocupación de sus vidas, que será, así lo espero al menos, difícil también, para que no se vuelvan imbéciles en la beatitud paradisíaca. Lo que veo claramente es esto: que el cristianismo, que es, en substancia, la religión de los pueblos más civilizados hasta nosotros, no dejará lugar después de él a ninguna otra nueva religión. En el porvenir, aquellos que no sean cristianos, serán irreligiosos. Además, por otra parte, hago notar que los socialistas han hecho muy bien escribiendo en sus programas que la religión es cosa privada. Espero que nadie interpretará estas palabras como una teoría, sobre la que se podrá bordar una filosofía de la religión. Esta fórmula, simplemente práctica, quiere decir: que actualmente los socialistas tienen muchas cosas que hacer, más útiles y más serias que confundirse con los Hebertistas, los Blanquistas y los Bakuninistas, etc., que proclamaban la abolición de lo divino, y que decapitaban a Dios en efigie. Los materialistas de la

historia piensan, sin embargo, en cuanto a ellos y fuera de toda apreciación subjetiva, que muy probablemente los hombres del porvenir renunciarán a toda explicación trascendente de los problemas prácticos de la vida de todos los días, ya que: ¡*Primus in orbe deos fecit timor*! La fórmula es vieja, pero su valor es eterno.

X

Resina (Nápoles), septiembre 15 de 1897.

Releyendo, revisando, retocando —pues he decidido darlas a la publicidad— las cartas que he escrito a usted desde abril a julio, me parece que forman como una serie y que en su conjunto dicen algo. En verdad, las ideas simplemente enunciadas, las fórmulas apenas bosquejadas, las observaciones generalmente incidentales y las críticas a veces extrañas diseminadas aquí y allá —todo lo que, en resumen, he logrado decir en la forma propia de quien escribe *currenti calamo*—, tomarían otra forma, estarían dispuestas de otra manera, sufrirían una elaboración radical, si me propusiera componer un libro de título sonoro, como, por ejemplo: *El Socialismo y la Ciencia* o *El Materialismo histórico y la Intuición del mundo*. Pero como en esta conversación a distancia he hecho demasiado uso de las libertades que son propias a la facultad discursiva, ahora que he resuelto reunir estas ligeras cartas en forma de pequeño volumen, no le daré más que el título modesto y apropiado de: *Socialismo y Filosofía. Cartas a G. Sorel* (1).

Debido a los insistentes consejos de mi amigo Benedetto Croce es que cometo este nuevo pecado de literatura minúscula. Desde que ha leído estas cartas no me deja en paz y me ha impuesto el compromiso de publicarlas en forma de opúsculo. Si lo escuchara llegaría a ser, entrado en años, un productor continuo y perpetuo de papel impreso, mientras que siempre me ha agradado dejar dormir en los cajones las mon-

---

(1) La traducción literal del título italiano sería: Conversando de socialismo y filosofía. — (Nota de la edición francesa).

tañas de papel ennegrecido que he acumulado, año tras año, en mi calidad de profesor y desde que siento gran placer por la conversación epistolar. En este caso especial, Croce me decía que es mi deber, ahora que el socialismo se desarrolla en Italia, contribuir a la vida del partido, que aumenta y se fortalece, según los medios y la manera que corresponda a lo mejor de mis aptitudes. Es lo que haría: pero queda aún por saber si los socialistas sienten verdadera necesidad y deseo de esta ayuda y de este concurso.

En verdad, yo no he tenido nunca deseos de escribir para el público y tampoco me ha preocupado el arte de escribir; tal es así que generalmente escribo al correr de la pluma. Por el contrario, siempre me ha agradado y me agrada con pasión la enseñanza oral, en todas sus formas; y la intensa preocupación de este género de actividad me ha sustraído, antiguamente, durante años, al deseo de volver a decir por escrito (¿y verdaderamente quién podría repetirlo de viva voz?) lo que, en la enseñanza, brotaba espontáneamente bajo una forma simple, sugestiva, adaptada al problema.

Haciéndome, más tarde, socialista, dentro de este renacimiento intelectual he sentido deseos de comunicarme con el público por medio de folletos, de cartas de circunstancia, de memoriales y de conferencias, que con los años se han multiplicado sin darme cuenta. ¿No es todo esto los deberes y los cargos del oficio? Y es entonces, hace dos años, que llega en buen momento mi excelente amigo Croce y me aconseja publicar estos ensayos sobre socialismo científico para dar a mi actividad de socialista un objetivo más sólido. Y como una cosa entraña otra, estas mismas cartas pueden pasar por un ensayo subsidiario y complementario sobre materialismo histórico.

Evidentemente, querido señor, este pequeño discurso a usted nada le concierne, y es a mí a quien se dirige: busco excusas a la publicación de este nuevo libro. Probablemnete, si son leídas estas cartas, fuera de usted, por otros en Francia, dirán que no son exclusivas al materialismo histórico, y quizá acepten con razón las observaciones de algunos críticos de mis ensayos, esto es: que las traducciones de obras extranjeras no bastan para cambiar el carácter intelectual de una nación (1).

---

(1) En este pequeño volumen no he querido más que contestar a

Y, sin embargo, escribiendo esto como de epílogo a estas cartas, temo que me venga el deseo de continuar. Las cartas no pueden multiplicarse indefinidamente como las fábulas y los cuentos. Por suerte que desde el comienzo me había propuesto contestar, *grosso modo,* a las cuestiones planteadas en su *Prefacio,* rozando los motivos de extrema dificultad, de manera que tengo razones para terminar, pues me he referido sucesivamente a los mismos términos de sus problemas. Si me abandonara a la fantasía de la conversación, ¡quién sabe dónde iría!; estas cartas llegarían a ser toda una literatura. Usted no sabe en qué grado esto podría regocijar a mi amigo Croce, que querría expandir por todo el mundo su deseo de prolificación literaria. Esto produce un curioso contraste con las dulces costumbres de esta dulce Nápoles, en la que los hombres —como los lotófagos que desprecian todo otro alimento— viven el momento presente y parece que, en presencia de la estatua de J. B. Vico, hacen graciosamente una mueca a la *Filosofía de la historia.*

Pero, deseando terminar alguna vez, me es necesario, sin embargo, dejar aún sobre el papel algunas cortas notas.

Me parece, a primera vista, que no es por curiosidad personal, sino, por así decir, con la intención de interesar el espíritu de la generalidad de los lectores, que usted pregunta: ¿es verdaderamente posible hacer comprender, fácilmente y sin rodeos, en qué consiste esta *dialéctica* que se invoca tan a menudo como aclaración de lo que hay en el fondo del materialismo histórico? Y creo que usted podría añadir que el concepto de la dialéctica es ininteligible a los empiristas puros, a los sobrevivientes de los metafísicos y a los evolucionistas

---

las cuestiones que Sorel me ha propuesto. El lector no hallará, pues, en estas cartas respuesta directa o indirecta, explícita o velada a las críticas que se han hecho a mis Ensayos. He sacado gran provecho de algunas de ellas. Dejando de lado los simples juicios y despreciando las polémicas incidentales y las impertinencias de algunos escritores groseros, agradezco efusivamente por sus críticas a Adler, Durkheim, Gide, Seignobos, Xenopol, Bourdeau, Pareto, Croce, Gentile, Petrone y a los redactores del Année Sociologique y del Novoie Slovo. Toda la atención despertada no es debido al libro en sí mismo, sino a la novedad e importancia del asunto. No puedo dejar de subrayar que se me ha hecho reproches diametralmente opuestos: ¡Es usted demasiado marxista! ¡No es usted un completo marxista! Volveré sobre esto en algún otro trabajo. — (Nota de la edición francesa).

vulgares que se abandonan de tan buen grado a la impresión genérica de lo que es y deja de ser, aparece y desaparece, nace y muere, y no expresan en la palabra evolución el acto de comprender, sino lo incomprensible: mientras que, por el contrario, la concepción dialéctica se propone formular un ritmo del pensamiento, que expresa el ritmo más general de la realidad que deviene.

Si deseara empezar de nuevo —lo que me impide la extensión de estas cartas— antes de responder a una cuestión tan difícil, recurriría al recuerdo del poeta griego que, a la pregunta del tirano de Siracusa: ¿qué son los dioses?, antes de contestar, pide primero un día, después otro, luego un tercero y así indefinidamente. !Y, sin embargo, en verdad, los dioses deben ser más familiares a los poetas, pues ellos los crean, los inventan, les cantan y los celebran, que lo que puede ser la dialéctica para mí, si alguien me impusiera la obligación de responder a una cuestión imperiosa! Yo tomaría mi tiempo —lo que no es extraño a la manera dialéctica de pensar—, diciendo (y he ahí una respuesta implícita): nosotros no podemos darnos cuenta del pensamiento de una manera adecuada, más que pensando en acto; a las maneras de proceder del pensamiento es necesario habituarse por esfuerzos sucesivos; y siempre es muy peligroso abandonar de un golpe el uso concreto de una manera de pensar y pasar a su definición genérica formal. Si alguien me apurara más, para no abrumarlo con estudios extensos, arduos y complicados, lo remitiría al *Anti-Dühring*, y especialmente al capítulo: *Negación de la negación* (1).

En este capítulo, y aun en todo el libro, se ve claro que Engels se había propuesto explicar con toda pasión no sólo lo que expone, sino que se había preocupado más aún del mal uso que se puede hacer de los procesos mentales, cuando el que los aplica está menos inclinado a pensar alguna cosa en concreto, en donde la forma del pensamiento se muestra activa y viviente, que a caer en los esquematismos *a priori*, es decir, en el escolasticismo, que no ha sido —sea dicho al pasar a los ignorantes— la característica exclusiva de los doctores de la Edad Media, como si ello fuera una propiedad de los sacerdo-

---

(1) Una parte de este capítulo se ha reproducido en el apéndice I.

tes. Se puede hacer escolástica con toda doctrina. El primer escolástico fué Aristóteles en persona, que fuera tantas otras cosas aun y que sobre todo fué un genio de la ciencia. Escolasticismo se ha hecho ya en nombre de Marx. En efecto, la más grande dificultad para comprender y continuar el materialismo histórico no estriba en la inteligencia de los aspectos formales del marxismo, sino en la posesión de las cosas en las cuales estas formas son inmanentes, de las cosas que Marx por su cuenta sabe y elabora, y de todas las muy numerosas cosas que nos es necesario conocer y elaborar directamente nosotros mismos.

Durante los numerosos años que llevo enseñando he estado siempre convencido del gran mal que se hace a la mente de los jóvenes, cuando, en lugar de familiarizarlos, con oportunidad y arte, en un ámbito determinado de la realidad, para que, observando, comparando y experimentando, lleguen poco a poco a las fórmulas, a los esquemas, a las definiciones, se comienza por hacer inmediatamente empleo de éstos, como si fueran los prototipos de las cosas existentes. En una palabra, la definición de que se parte es vacía, mientras que es plena solamente aquella a la que se llega de manera genética. Enseñando es que se ve cómo la definición es cosa peligrosa, de acuerdo al sentido corriente que se da a un aforismo del derecho romano, que dice, en realidad, lo contrario. La didáctica no es una actividad que produce un simple efecto sin potencia, tal un simple producto pasivo, sino que es una actividad que engendra otra actividad. Enseñando es que nos apercibimos que el nudo central de toda filosofía es siempre el *socratismo*, es decir, la virtuosidad generadora de los conceptos (1).

---

(1) Indico al lector mi libro sobre la Dottrina di Socrate, Nápoles, 1871, y especialmente las páginas 56-72, donde hablo del método. Transcribo aquí algunos pasajes que permiten comprender el momento socrático de toda forma de saber.

"El estado primito de la conciencia humana, bien que corresponda a la época de la primera formación de la sociedad, se continúa y perpetúa aún en los períodos posteriores de la historia, ya que adquiere un cierto carácter substancial en las costumbres y fija su expresión en los mitos y en la poesía primitiva. El sucesivo nacimiento y el lento desenvolvimiento de la reflexión... no logran excluir de un golpe las diversas manifestaciones de la conciencia primitiva e irreflexiva, y la transformación de los elementos antiguos en conceptos conscientemente aprendidos y pensados, no

Aconsejando la lectura del *Anti-Dühring* y en especial el capítulo indicado, no por eso quiero remitir al lector a un catecismo, sino sólo a un ejemplo de habilidad didáctica. Las armas y los instrumentos no son tales sino cuando están en acción, y no cuando se los mira en las vitrinas de un museo.

Además, si es que no debiera terminar, desearía detenerme para aclarar lo que usted dice de Italia, que debe recibir, según

---

se logra más que a consecuencia de un largo proceso y de una lucha incesante y secular. El proceso de transformación no se logra solamente gracias a los motivos intrínsecos de crítica y de examen que se pueden llamar teóricos: sino que emerge necesariamente de los choques prácticos entre la voluntad del individuo y la opinión tradicional expresada en la costumbre, y toma más tarde el carácter de una lucha social entre las clases y entre los individuos. En la historia de esta lucha, el elemento de la vida primitiva que ofrece más materia al contraste... es la lengua..., que conserva en las épocas posteriores la apariencia de una norma a la cual todos los individuos deben necesaria e inevitablemente adaptarse. Pero cuando los hombres han dejado de hallarse instintivamente de acuerdo sobre lo que se debe llamar lo justo, lo virtuoso, lo honsto, etc., y han perdido la fe en los tipos abstractos del mito y de la leyenda, en los que la imaginación primitiva había expresado e hipostasiado las apreciaciones comunes..., nace... en el individuo la necesidad de rehacer esta certidumbre que antes depositaba en la aquiescencia a un criterio común y natural, y se dice ¿ti esti? (¿qué es?). Es en esta pregunta que reposa el interés lógico de Sócrates" (pág. 59). "La unidad extrínseca de la palabra que, en su valor fonético constante, conserva una cierta apariencia de uniformidad, no hace más que aumentar la confusión y la incertidumbre; porque mientras que al principio creemos en esta ilusión: que las mismas palabras expresan las mismas representaciones, a la larga, la convicción que adquirimos de la profunda diferencia que existe entre nuestros conceptos y los de otros llega a ser más evidente que esta ilusión y termina por rechazarla por completo" (pág. 62). "La cuestión ¿ti esti? (¿qué es?) circunscribe toda la investigación sobre el valor de un concepto a la determinación evidente de lo que se piensa en él. El contenido que a primera vista parece expresado en la simple denominación, es necesario que sea indicado en su interior y en su identidad; y el proceso no puede hacerse de arriba a abajo, o, como diríamos nosotros, deductivamente, ya que aún falta la conciencia de un valor lógico incondicional y absoluto" (pág. 63). "El punto de partida, esto es, el nombre, que era primero en su unidad simplemente fonética el centro de la investigación, llega a ser, en último lugar, el término extremo del pensamiento, al que se llega haciendo conscientemente del nombre mismo la expresión de un contenido plenamente pensado, y las imágenes concretas, que primeramente se agrupaban inciertas alrededor de la denominación vaga, no pudiendo resistir la nueva síntesis, deben desorganizarse y tomar una nueva posición: y es sólo el nuevo elemento, obtenido gracias a la investigación, es decir, el contenido constante de la representación, logrado poco a poco por inducción, que puede determinar la coordinación y la subordinación en la cual las imágenes deben coexistir" (págs. 66-67).

usted, como cuna de la civilización, el homenaje de todos. Quizá parezcan disonantes estas palabras pronunciadas en el momento mismo en que usted habla de socialismo, el que en verdad muy poca cosa debe a Italia. Pero, si es verdad que el socialismo es el fruto de la civilización avanzada, los hombres maduros de otros países tendrán razón de volver sus ojos, de tiempo en tiempo, hacia esta cuna. Pensando en la Italia que ha hecho durante tantos siglos la mayor parte de la historia universal, todos tendrán siempre alguna cosa que aprender de ella; y en seguida se apercibirán que a Italia la tienen ya entre ellos, como lo que precede a lo que es actualmente. Algunos franceses han creído otrora que este país no era la cuna, sino la tumba de la civilización; y es así que deben considerarlo la mayor parte de los extranjeros que lo visitan como si fuera un museo, ignorantes siempre de nuestro estado presente. Y son injustos en eso; y tan sabios como fueren los visitantes de los museos, serán siempre ignorantes — ignorantes de la vida actual de este país, que parece la vida del muerto resucitado, por lo que al menos es un caso digno de atención.

¿En qué consiste, en verdad, este *renacimiento* de Italia y qué pueden aguardar de ella los que consideran el conjunto del progreso humano sin prejuicios y sin ideas preconcebidas? (1). Sin hablar de las grandes dificultades que hay para estudiar, de manera objetiva y con criterio que no dependa únicamente de los impulsos de la opinión personal, la historia actual de todo país, en el caso especial de Italia es necesario remontarse hasta el siglo XVI, cuando el desenvolvimiento inicial de la época capitalista —que tuvo aquí su asiento principal— fué desplazado del Mediterráneo. Es necesario llegar, a través de la historia de la decadencia que sigue, a las premisas positivas y negativas, internas y externas, de las condiciones presentes de Italia. No es necesario aclarar que mis fuerzas son inferiores a la empresa, y no tengo la menor intención de intentarla a propósito y con motivo de un discurso

---

(1) Me he extendido largamente en esta carta sobre la condición actual de Italia. Pero he creído de mi deber limitarme, publicándolas, ya que dentro de poco escribiré otro ensayo en el que tendré ocasión de hablar de las causas lejanas y de las razones próximas de la situación presente de este país.

familiar, como es este. Aquel que supiera resumir en un libro un tal estudio, podría decir que ha contribuído a expresar, de manera reflexiva, la situación presente y la conciencia actual de los italianos (1).

Entre nosotros se es a menudo ciegamente optimista o pesimista, en el sentido que dan a estas palabras aquellos que no son filósofos de profesión; sobre todo porque en Italia se ignora la verdadera situación de los otros países, de suerte que muchos juzgan las condiciones nacionales no de acuerdo a una base práctica y comparativa, sino de acuerdo a una posición ideal, hipotética y a menudo utópica. Es una cosa singular que entre nosotros, en este gran renacimiento de las ciencias de observación en el dominio de la naturaleza —ciencias que en verdad se las aplica a horizontes particularísimos y aún antifilosóficos— haya tan poco espíritu positivo para los actuales problemas sociales, cuando que en este país es extraordinariamente grande el número de sociólogos que administran definiciones a los sedientos de verdad. Pero se sabe que los sociólogos de todos los países tienen una cierta extraña antipatía por el estudio de la historia, que sería, por otra parte, según los profanos, ese algo en el que precisamente se ha desarrollado la sociedad.

En una palabra, pocos son entre nosotros los que ven claro en este hecho: que la burguesía italiana, como la de todos los otros países, pero la ira y los odios de los humildes y de los explotados, y, por otra parte, apremiada por el vulgo, se siente inestable, inquieta e insegura, ya que no puede medirse con la burguesía de los otros países en el terreno de la com-

(1) He tratado de hacer este estudio, de manera sumaria al menos, al principio del curso consagrado, en 1897-98, a la "Caída del Antiguo Régimen". Para explicar el desenvolvimiento catastrófico de la sociedad capitalista en Francia, he debido indicar las características de lo que nosotros llamamos en general la sociedad moderna. Pero como el desenvolvimiento de la vida en Italia, impedido o retardado, impide a muchos italianos la visión clara del mundo capitalista, he debido precisar las causas, las razones y la forma del momento actual de nuestro país. Muchos socialistas italianos no veían, hasta hace poco tiempo, que los impedimentos al desarrollo del capitalismo era al mismo tiempo impedimentos a la formación de una conciencia proletaria capaz de una acción política: eran y permanecerán siendo por eso, de buen o mal grado, utopistas. En aquel momento, en diciembre de 1897, no podía prever el huracán del mes de mayo de 1898; sin embargo, estaba preparado para . . . comprenderlo. Y en ciertas circunstancias, ¿qué se puede hacer sino es comprender? — (Nota de la edición francesa).

petencia. Tanto por esta causa como por esta otra, que Italia es la sede del papado y de todo el movimiento importante que de él depende (1), que sólo los teóricos del utopismo liberal declaran muerto para siempre, esta burguesía, que debe aún crecer, es revolucionaria en su esencia, como diría el *Manifiesto*. Y como no ha podido ser jacobina, como lo hubiera querido su instinto natural, se ha quedado en la fórmula del rey por la gracia de Dios y de la nación al mismo tiempo. Esta burguesía, no pudiendo contar con el rápido desenvolvimiento de una gran industria, que tarda en llegar, y con la conquista rápida de un gran mercado exterior, dado el progreso lento e inseguro de la economía nacional, especialmente agrícola, se entrega a la pequeña política de los expedientes y gasta en bagatelas toda su inteligencia. ¿Qué hace la flota italiana desde hace tantos meses en el Oriente? Se diría el zorro que, según la fábula, dice que las uvas no están maduras porque no las puede alcanzar; ¡pero con este zorro, a diferencia del de la fábula, se encuentran allí otros que vigilan las uvas que se han apoderado o sobre las que quieren meter las patas! Y el zorro se hace idealista ya que nada tiene en que meter los dientes. Dado el abstencionismo reaccionario o demagógico de los clericales y el muy lento desenvolvimiento de la oposición proletaria, la burguesía italiana ha creído, y cree, que ella es toda la *nación*, y en ausencia de partidos que dividen la sociedad, da el nombre de

---

(1) En el movimiento de locura terrorista, que fué efecto del miedo, como todo terror político, el gobierno italiano persiguió a los socialistas, a los republicanos... y a los clericales, lo que dió mucho honor a su sentimiento de justicia. ¡Los comentarios huelgan!

Desde 1887 he combatido en muchas oportunidades, con la pluma y con la palabra, y en circunstancias graves, las numerosas tentativas que tuvieron lugar, y que por suerte fracasaron, para reconciliar al Quirinal con el Vaticano. Pero en esta polémica jamás he recurrido al ateismo, al materialismo, etc., como hacen muchos colegas ideólogos. Siempre he invocado el interés político de nuestra burguesía, que no puede concederse el servir a dos símbolos al mismo tiempo: el Himno a Garibaldi y la Marcha Real. Entre nosotros no hay lugar para un partido conservador (lo que es una característica de nuestro país), ya que no podría ser conservador, entre nosotros, más que proponiéndose destruir el estado actual. Por otra parte, nuestros sacerdotes, tan prosaicos como todos los italianos, quieren realizar el reino de Dios sobre esta tierra y tratan los asuntos de este mundo como humanistas rezagados, y como un artículo de lujo importan de Alemania y de Austria la teología, la erudición, el socialismo cristiano y los confesionarios. — (Nota de la edición francesa).

partidos a las fracciones o facciones que se forman alrededor de capitanes y procónsules, empresarios o aventureros de toda especie. La aparición del socialismo la llena de extrañeza.

Por otra parte, se engañan quienes creen que entre nosotros las agitaciones populares son siempre el índice y el principio, como han sido y son en algunas regiones de Italia, del movimiento proletario que, sea que lucha económicamente sobre una base concreta o que tenga aspiracionas políticas, tiende, como en otros países, más o menos claramente, al socialismo. Aquí, generalmente, esta agitación no es más que la rebelión de las *fuerzas elementales* contra un estado de cosas en el que las fuerzas no poseen la coerción necesaria, es decir, la coerción que es propia de un sistema burgués capaz de unir a los proletarios. Que se considere, por ejemplo, la intensa emigración hacia la explotación del capital extranjero en país extranjero, emigración que, salvo pocas excepciones, está formada por hombres capaces de ofrecer sus brazos, de una actividad incomparable y de estómagos capaces de sufrir toda privación, emigración, en una palabra, de obreros venidos del campo, donde son muy numerosos, o de artesanos en decadencia, que la palmeta educadora del capital los transformaría en escuadras de obreros de fábrica si la gran industria se apresurara a desarrollarse o si el capital nacional fuera hacia las colonias nacionles, y si no se hubiera cometido la locura de querer crearlas allí donde parece poco probable tenerlas (1).

Italia ha llegado a ser, en estos últimos años, lo que es

(1) "Italia tiene necesidad de progresar material, moral e intelectualmente. Espero que ustedes verán una Italia en la que el sistema atávico del cultivo del campo sea reemplazado por la introducción de máquinas y por las variadas aplicaciones de la química; y que ustedes verán arrancar del curso superior de los ríos y quizá de las olas del mar y de los vientos, la fuerza generadora de la electricidad, que puede compensar la hulla que no poseemos. Me preocupa que ustedes vean desaparecer de Italia los analfabetos y con ellos los hombres que no son ciudadanos y la plebe que no es pueblo. Quizá sean ustedes los testigos y los actores de una política cuya orientación esté determinada por la conciencia de una cultura más grande y por una más grande potencia económica, y no por alianzas mendigadas y por empresas asombrosamente aventureras, que terminan por actos de prudencia que recuerdan a cobardía". Es lo que decía el año pasado en un discurso de regreso a la Universidad de Roma, el 14 de noviembre de 1896, dirigiéndome a los estudiantes, pasaje que ha hecho mucho ruido. (Ver L'Universitá e la Libertá della Scienza, Roma, 1897, pág. 50).

muy natural, la tierra prometida de los decadentes, de los megalómanos, de los críticos vacíos y de los escépticos por aburrimiento y por pose. A la parte sana y seria del movimiento socialista (que en las circunstancias actuales no puede tener otro fin que el de preparar la educación democrática del vulgo), se mezclan, por lo tanto, un cierto número de individuos que, si tuvieran el coraje de ser francos, deberían confesar que son decadentes, y que lo que los impulsa a ponerse en acción no es la *activa voluntad de vivir*, sino el tedio de la hora presente: ¡bohemios aburridos!

Me es forzoso terminar; pero me parece que a mis oídos llega como una ligera voz de protesta de los *camaradas* siempre dispuestos a hacer objeciones; voz que dice: todo esto es la sofística de la doctrina y nosotros tenemos necesidad de práctica. En verdad, estamos de acuerdo; ustedes tienen razón. El socialismo ha sido durante tanto tiempo utopista, hacedor de proyectos, extratemporal y visionario, que es oportuno ahora decir y repetir en todo momento que tenemos necesidad de práctica, para que el espíritu de los que son sus partidarios estén siempre ocupados en valorizar las resistencias del mundo real, para estudiar constantemente el terreno sobre el que debemos abrirnos una ruta muy difícil. Que mi crítico tenga cuidado, sin embargo, de no situarse él mismo como doctrinario, ya que ello significaría una cierta disposición de los espíritus, viciados por la abstracción, a creer que las ideas proclamadas excelentes y el fruto de la experiencia de ciertos momentos y lugares, son cosas que pueden aplicarse sin más a todos los hechos concretos y por demás buenas para todo tiempo y lugar. La práctica de los partidos socialistas, comparada a la de otros partidos hasta hoy, es la que mejor responde, no diré a la ciencia, sino a un proceder racional. Ella es el difícil intento de una observación constante y de una adaptación siempre nueva; es el difícil intento de mantener sobre una línea de movimiento unitario las tendencias, a menudo contradictorias y antagónicas, del proletariado; es el esfuerzo para ejecutar los intentos prácticos con la ayuda de la visión clara de todas las relaciones que ligan, en un andamiaje muy complicado, las diferentes partes del mundo en que vivimos. Y si no fuera así, ¿por qué razón y a título de qué se hablaría del tan ponderado Marxismo? ¡Si el materialismo histórico no tuviera consis-

tencia, querría decir que nuestra espera del socialismo es una tontería y que nuestra concepción de la sociedad futura es una creación utópica!

Pero no es más que verdad que en todo el socialismo contemporáneo hay latente un no sé qué de *neo-utopismo* (1); es lo que sucede a los que, repitiendo constantemente el dogma de la evolución necesaria, llegan casi a confundirla con un cierto derecho a un estado mejor, y dicen que la futura sociedad del colectivismo de la producción económica, con todas las consecuencias técnicas, éticas y pedagógicas que resultarían del colectivismo, *será porque debe ser,* olvidando que este futuro debe ser producto de los hombres mismos, por exigencia del estado que los rodea y por el desenvolvimiento de sus aptitudes. ¡Dichosos aquellos que miden el acontecer de la historia y el derecho al progreso con la medida de una póliza de seguro de vida!

Los que dogmatizan estas cómodas ideas olvidan muchas cosas. Primero, que el porvenir, por lo mismo que el porvenir será el presente cuando nosotros seamos el pasado, no puede ser el criterio práctico de lo que debemos hacer en el presente. Es a lo que llegaremos, pero no es el medio para llegar. En segundo lugar, la experiencia de estos cincuenta últimos años debe llevar a aquellos que sean capaces de pensar y de someterse a la crítica, a esta convicción: que a medida que aumente en los proletarios y en el vulgo la capacidad de organizarse en partido de clase, el ensayo mismo de este movimiento nos lleva a comprender el desenvolvimiento de la *nueva era* según una medida de tiempo que es muy lenta comparada al ritmo rápido que concebían antiguamente los socialistas matizados de jacobinismo. Luego, a una distancia tan grande, nuestra previsión no puede ser más que insegura si se tiene en cuenta las enormes complicaciones del mun-

(1) Con mucha habilidad ha hablado recientemente Bernstein, en ingeniosos artículos publicados en la Neue Zeit, del utopismo latente aún en los marxistas. Muchos de aquellos que fueron alcanzados por esta crítica se habrán dicho: ¿es a nosotros a quienes se quiere golpear con ese garrote? (Escribiendo eso no podía imaginarme, en 1897, que el nombre de Bernstein, del que alababa la crítica, útil únicamente en tanto que crítica, fuera explotado por los pregoneros de la crisis del marxismo). — (Nota de la edición francesa).

do actual y la extensión del capitalismo, es decir, de la forma burguesa (1). ¿Quién no ve que en adelante el Pacífico reemplazará al Atlántico, como éste, por su parte, hizo pasar a segundo plano al Mediterráneo? (2). De suerte que, en tercer lugar, la ciencia práctica del socialismo consiste en el conocimiento preciso de todos estos procesos complicados del mundo económico y, paralelamente, en el estudio de las condiciones del proletariado en tanto que está obligado y se hace apto para concentrarse en partido de clase, y lleva en esta concentración sucesiva el alma que le es propia, estando dada la lucha económica en la que arraiga esta política que debe hacer. Dada esta lucha económica, nuestra previsión puede tener un suficiente rigor de evidencia y puede llegar hasta el momento en que el proletariado se hará preponderante y luego predominando políticamente en el Estado. Y este momento, que debe coincidir con la impotencia del capitalismo para sostenerse, este momento que nadie puede representarse como un ruidoso patatrás, sería el comienzo de lo que muchos, no se sabe por qué, como si toda la historia no fuera la serie de las revoluciones de la sociedad, llaman enfáticamente la revolución social *por excelencia.* Superar éste momento con razonamientos sería confundir a aquéllos con los artificios de la imaginación.

Ha pasado el tiempo de los profetas. Dichoso tú, Fra Dolcino, que en tus tres cartas (3) has podido transfigurar los acontecimientos políticos del momento (el papa Celestino y el papa Bonifacio VIII, Anjevinos y Aragoneses, Güelfos y Gibelinos, miserables plebes y patriciados de las comunas,

---

(1) Por la multiplicación de los centros de producción y por los cruzamientos e interferencias que de ello resultan, las crisis han sufrido un desplazamiento. En lugar de tener una periodicidad (decenal para Marx, según el ejemplo típico de Inglaterra), las crisis ahora son extensas y crónicas. [Esta circunstancia es un fuerte argumento para aquellos que combaten las previsiones catastróficas. En resumen, se hace responsable al marxismo, en tanto que doctrina, de los errores de cálculo y previsión en que haya podido caer Marx, quien no ha vivido más que en ciertos límites de tiempo, de lugar y de experiencia]. — (Nota de la edic. francesa).

(2) Me parece que esto es más evidente en 1898 que en 1897. Y es por eso que el Zar quiere poner su pólvora al abrigo, bajo la protección del dios de Tolstoi. — (Nota de la edición francesa).

(3) Como se sabe, estas cartas no nos son conocidas más que por fragmentos y éstos indirectamente.

etcétera), en los tipos ya simbolizados por los profetas y por el Apocalipsis, midiendo año tras años, mes tras mes, día tras día, y efectuando correcciones sucesivas, los tiempos de la providencia. Pero has sido un héroe, lo que demuestra que la fantasía no fué la causa de tus actos sino la envoltura ideal por la cual tú te explicabas a ti mismo, como han hecho tantos otros durante todo un siglo antes, incluyendo a Francisco de Asís, el levantamiento desesperado de la plebe contra la jerarquía papal, contra la burguesía ya potente en las comunas y contra la naciente monarquía. Ahora todas estas envolturas han sido desgarradas, conjuntamente con la religión de las ideas, como la llaman aquellos que se sirven de una jerga hipócrita para hacer creer en un cierto respeto supersticioso por la religión de los otros. Actualmente no es permitido ser utopistas más que a los imbéciles. La utopía de los imbéciles es, o bien ridícula, o bien un pasatiempo de literatos que se divierten en el falansterio de tonterías que construye Bellamy. Marx era más modesto, y no se halla en él más que la prosa de la ciencia; modestamente ha recogido de la sociedad presente los primeros índices de las transiciones que va a sufrir, como, por ejemplo, el nacimiento de las cooperativas (¡verdaderas!) en Inglaterra y otras cosas parecidas, y se resigna (especialmente en la organización de la Internacional) a no ser más que un partero, lo que no tiene nada de constructor del porvenir. Engels y él han hablado de la sociedad futura —dada la hipótesis de la dictadura del proletariado— no desde un aspecto intuitivo, así como aparecería en aquel que se la imaginara, sino desde el aspecto del principio director de la forma, es decir, de la estructura económica, y particularmente en antítesis a la sociedad actual (1).

Por otra parte, hay muchos que sienten la necesidad de vivir desde ahora en el porvenir, de sentirlo y de ensayarlo en sus propias personas; y si, dominando en nombre de las ideas, quieren, como los papas, *investir* con derechos y con deberes a los miembros de la sociedad futura, que lo hagan. Que me sea permitido, que tengo como tantos otros cierto derecho, enviar mi tarjeta de visita a nuestros descen-

(1) Remito al lector a los extractos que cito en las páginas 177-179 Del Materialismo Histórico (Edición castellana de F. Sempere). — (Arreglo del T.).

dientes, expresándoles la esperanza de que, semejantes a nosotros en más de un aspecto, tengan bastante de la jocosa dialéctica del reir para burlarse de los profetas de hoy.

Y cedo ahora a usted el lugar, si es que tiene deseos de comenzar nuevamente.

XI

Post-Scriptum a la edición francesa

Frascati (Roma), 10 de septiembre de 1898.

Bien que hasta ahora Sorel no haya manifestado deseos de volver sobre estas cosas, puede ser que lo haga más adelante. Pero tengo razones para temer que, haciéndolo, siga un camino para mí *inesperado*, ya que habla ahora de: *La Crisis del socialismo científico* (consultar su artículo en la *Critica Sociale* del 1º de mayo de 1898, págs. 134-38), precisamente con motivo de las publicaciones del señor Merlino, que tan severamente había criticado el año pasado (*Devenir Social*, octubre 1897, págs. 854-58).

Pero que comience o no de nuevo a ocuparse de estos problemas generales, tomando en consideración lo que escribía dirigiéndome a él, debo aclarar ahora, para evitar todo mal entendido y para que no pueda haber equívocos para el lector, que yo no lo seguiré en sus lucubraciones apresuradas o prematuras contra la *teoría del valor* (*Journal del économistes*, París, mayo 15 de 1897; *Sozialistische Monatshefte*, Berlín, agosto 1897; *Giornale degli Economisti*, Roma, julio de 1898; *Riforma Sociale*, agosto de 1898). Sin discutir aquí sus lucubraciones, lo que no se puede hacer incidentalmente y como pasatiempo, no quisiera verme citado en compañía de Sorel, como uno de los ejemplos de la *crisis del marxismo* (Ver Th. Masaryk, *die Krise des Marxismus*, Viena, 1898; traducción francesa en la *Revue internationale de sociologie*, julio de 1898, en donde se cita a Sorel en apoyo de este precioso descubrimiento literario, pág. 8). A mi parecer, en esta pretendida *crisis* hay buen número de *dramatis personae*, que aun no han comprendido bien su papel, o que no han podido aprenderlo, o que lo recitan muy mal.

Debo hacer estas mismas reservas, con más fuerza quizá, con respecto al ensayo de Croce: *Para la interpretación y crítica de algunos conceptos del Marxismo,* Nápoles, 1897. (Traducido en el *Devenir Social,* IV año, febrero y marzo de 1898).

Aunque este trabajo parece ser (y es lo que declara el mismo autor en la pág. 3) una nota libre a mi *Discorrendo,* contiene, en verdad, junto a muchas observaciones útiles de metodología histórica y a algunas indicaciones sagaces sobre táctica política, proposiciones teóricas que no tienen nada que ver con mis publicaciones y opiniones, y que les son hasta *diametralmente opuestas.* ¿Debo emprender una verdadera polémica *ex profeso* contra este ensayo, que desde otros puntos de vista merece ser leído? Dejo de buen grado al autor de esta nota libre la libertad de sus opiniones, siempre que no crean los lectores que es un complemento, aceptado por mí, de mis ideas personales.

No puedo, sin embargo, hacer sólo reservas como al señor Sorel, por lo que me es necesario consignar algunas notas críticas sumarias. Nada diré de las sutiles distinciones escolásticas, en las que se detiene con gusto Croce, entre la ciencia *pura* y la ciencia *aplicada,* entre el *homo oeconomicus* y el hombre *moral,* entre el *egoísmo* y el interés *personal,* entre lo que *es* y lo que debe *ser,* etc., porque, en el fondo, mi oficio de profesor me obliga a ser indulgente para con la *escolástica tradicional,* que puede, con ciertos límites, servir para orientar el espíritu de los principiantes, pero que no es nunca la ciencia plena y concreta. ¿Cómo podría impedir el astrónomo que la gente hable del sol que se levanta y del sol que se pone? Podría invitar a leer los capítulos VI y VIII de mi libro *Del Materialismo Histórico* (págs. 59 y sig. y 104 y sig. de la edición citada), consagrados a una cuestión análoga, en donde muestro cómo los *factores* indispensables al conocimiento empírico e inmediato se transforman en ciertas circunstancias en *aspectos* o en *momentos* (según los casos) de un conocimiento total unitario. Pero me pregunto: ¿Cómo aquel que aún tiene el cerebro comprimido por las dificultades de la lógica del conocimiento empírico inmediato puede abordar seriamente el problema del marxismo, que está, o al menos pretende estar (para ser cortés con los adversarios) por encima de estas distinciones preliminares? ¿No es esta una lucha

con armas demasiado desiguales? Invitaría a Croce a hacer nuevo uso de su *facultad crítica* en otro dominio de estudios; a leer rápidamente un tratado de *Energética* (por ejemplo, el reciente de Helm), de enviar al diablo todos los Helmotz y todos los R. Mayer de este mundo, para volver a poner en su lugar, de acuerdo al *sentido común,* la *luz* que es siempre *luminosa* y el *calor* que es siempre *caliente.*

¿Pero de dónde saca Croce —¡y en el preciso momento en que se ocupa de Marx!— la convicción de que, fuera de las diferentes *economías* que se han *sucedido* en la historia, de la cual la *economía capitalístico-industrial* es, por así decir, un caso particular (siendo éste, digámoslo al pasar, el único caso que hasta ahora tiene su teoría, la que se halla en numerosas variantes de escuelas y subescuelas), hay una *economía pura,* que por sí sola aclara y por sí sola sugiere una dirección general de interpretación de todos los casos, o mejor, de todas estas formas de prosaica experiencia? ¿Un animal *en sí,* además de todos los animales visibles y palpables? ¿Y qué podrá contener esta economía del hombre supra-histórico y supra-social, que termina por ser más fastidiosa que los super-hombres de la literatura y de la filosofía? Quizá contenga la simple teoría de las necesidades y de los apetitos, estando dada únicamente la naturaleza exterior, pero sin la experiencia del trabajo, sin instrumentos y sin correlaciones precisas de asociación o de sociedad. Esta tesis quizá pudiera servir a la psicología conjetural del hombre prehistórico. Pero no; esta economía del hombre *en sí,* según Croce, es perpetua y actual; y aquí en verdad me pierdo (pág. 19): "¡acepto la construcción económica de la escuela hedonista, la *utilité ophélimité,* el grado final de la utilidad y, en fin, *la explicación (económica) del beneficio del capital como proveniente del grado diferente de utilidad de los bienes presentes y de los bienes futuros!* Pero esto no satisface el deseo de una explicación *sociológica* del beneficio del capital; y esta explicación, como todas las de la misma naturaleza, no se la puede encontrar en otra parte que en la dirección en que las ha investigado Marx". Mi amigo Croce es verdaderamente insaciable, y su insaciabilidad podría hacerlo pasar, si no lo conociera bien, por un espíritu caprichoso. Acepta en *conjunto* todo un sistema económico, un sistema que pretende abarcar todo lo cognoscible económico. Es un sistema muy conocido en Ita-

lia, donde tiene infinidad de representantes, donde ha sido continuado y perfeccionado, según se dice, por Barone, en lo que concierne a la teoría de la *repartición*. ¡En apoyo de su profesión de fe, que debe ser muy agradable ya que es hedonista, pone una exclamación cuando dice que acepta la *explicación económica* (¿no debiera ser *no-económica*?) del "beneficio del capital como proveniendo del grado diferente de utilidad de los bienes presentes y de los bienes futuros!" ¿Qué le falta aún para tratar de imbécil y de visionario a Marx, quien por caminos completamente diferentes se ha esforzado investigando el origen, el proceso y la repartición de la plus-valía? Y es a eso, en fin de cuentas, que se reduce esencialmente para Marx su actividad específica de *crítico* y de *innovador* de la economía. La célebre fórmula AA', es decir, el dinero que hace dinero con un beneficio, ha sido como el *clavo remachado* en la cabeza de Marx, al mismo tiempo que es el centro de su investigación. Croce, después de haber hecho su profesión de fe de hedonista convencido, como si después de haber bebido y comido a saciedad se quisiera seguir comiendo y bebiendo, se vuelve hacia Marx para pedirle una teoría sociológica que venga a completar la teoría económica a la que se ha aferrado de una manera decidida; ¿y qué puede decirle Marx sino esto?: enviad al diablo vuestro galimatías hedonista, pues es inútil interrogarme sobre todas estas bagatelas, porque no puedo ofrecer a usted sino una cosa completamente distinta. En efecto, Croce está obligado a hablar de un Marx que difiere —un poco o mucho, yo no sé— del verdadero Marx, para que sus tales principios sean conciliables con los datos indiscutibles del *hedonismo*. Hablando de la manera por la que Marx "ha podido llegar a descubrir y definir el origen social del beneficio, es decir, de la *plus-valía*, formula esta sentencia (pág. 12): "Plus-valía no tiene sentido en la economía pura, como resulta del nombre mismo, porque una *plus-valía* es un *extra-valor*, lo que nos hace salir del dominio de la economía pura. Pero ella tiene un sentido y no es una idea absurda, como concepto de diferencia, cuando se compara una sociedad económica con otra, un hecho con otro hecho, dos hipótesis entre sí". Y añade en una nota: "Debo retractarme de un error que he cometido en un ensayo anterior, en el cual, indicando correctamente que la *plus-valía no es un concepto puramente económico*, la definía erróneamente co-

mo un *concepto moral;* debí haber dicho: un *concepto de diferencia,* de *sociología económica* o de *economía aplicada,* y no de *economía pura.* La moral nada tiene que hacer aquí, como nada tiene que hacer en toda la investigación de Marx". Deseo a Croce que en un *tercer ensayo* nos diga que ha podido reconocer su primer *error,* ya que éste era la generalización de una opinión corriente en el socialismo vulgar: que la *plus-valía* es el resumen de las protestas de los explotados; pero que no puede hallar excusas a un segundo error, porque no puede decir claramente lo que entiende por ello. Y no solamente porque confunde constantemente *beneficio, interés* y *plus-valía,* sino porque muchas veces toma el concepto de sociedad productiva (1) como una forma en sí (y pregunto: ¿en oposición a cuál otra? ¿Quizá a la de los santos en el paraíso?) y pretende que "Marx compara la sociedad capitalista a una parte de sí misma, aislada y elevada al rango de existencia independiente: que compara la sociedad capitalista con la sociedad económica en sí misma (pero solamente en tanto que sociedad productora)" y, por lo tanto: "La economía marxista es la que estudia la sociedad productora (1) abstracta" (páginas 12 y 13).

Si hay quienes experimentan la necesidad de desembarazarse del nocivo bacilo metafísico, que permite tales razonamientos, les aconsejo como remedio la lectura, no de las polémicas de los economistas y especialmente de las que tienen lugar en Alemania con motivo de las publicaciones de Dietzel, que podrían ser sospechosas, sino de la *Lógica* de Wundt, en la cual, para decirlo al pasar, da como ejemplo-tipo de *ley social* (¡parece increíble!, ya que Wundt no es cariñoso ni con los sociólogos ni con las susodichas leyes sociales), precisamente la plus-valía de acuerdo a Marx.

Después de todo, esta economía pura —como se acostumbra a llamarla en Italia, que es el país del énfasis y de la exageración—, es decir, esta corriente de *investigación* y de *sistema* que, sobre los rastros insuficientes, olvidados e ignorados por Gossen, por Walras y por Jevons, se ha desarrollado en

---

(1) El texto italiano dice società lavoratrice, es decir, literalmente, société travaillante (sociedad trabajadora), sociedad que esencial y exclusivamente es trabajadora, que no hace más que trabajar. — (Nota del traductor francés).

lo que se llama ahora *(vulgo)* la *escuela austríaca*, no es, en sus premisas como en sus procedimientos, más que una variante teórica de la interpretación de los mismos datos empíricos de la vida económica moderna, que siempre han constituído el objeto de los estudios de otras escuelas. Se distingue de la *escuela clásica* (que no ha sido tan antihistórica como se cree a menudo, como lo demostró Schüller, *Die Klassische Nationaloekonomia*, Berlín, 1895; traducción francesa, París), por su tendencia a un más alto grado de abstracción y generalización. Se esfuerza por hacer conocer mejor los estados psíquicos que preceden y acompañan los actos y las relaciones económicas. Usa y abusa de los *procedimientos* y de los *expedientes* matemáticos. Ella no es, sin embargo, la supra-historia, bien que ponga a menudo en escena las *robinsonadas*, que a menudo disimula bajo la forma de una sutil psicología individualista; y tan no es una supra-historia que de esta historia actual toma prestados dos datos, de los cuales hace dos postulados absolutos: la libertad del trabajo y la libertad de la competencia llevadas al máximo por hipótesis. Es por esto que es inteligible y discutible, ya que se la puede comparar a la experiencia, de la que es a menudo una interpretación forzada y unilateral. (La mayoría del público francés puede hallar ahora una exposición clara de la *teoría del valor* de esta escuela en el libro de E. Petit: *Etude critique des différentes théories de la valeur*, París, 1897).

Volvamos a Croce. No puedo disimular mi asombro de ver que reprocha a Engels (notas 1 y 2, pág. 14), por haber llamado una vez *histórica* a la ciencia de la economía, y en otra oportunidad *economía teórica*. Si uno se atiene sólo a las palabras se podría decir que histórico es aquí lo opuesto a lo natural, entendiéndolo como alguna cosa fija e inmutable (las famosas *leyes naturales* de la economía vulgar), y que la palabra *teórico* se opone aquí al conocimiento groseramente descriptivo y empírico. Pero hay más. Toda teoría no es otra cosa que la representación, tan perfecta como sea posible, de las relaciones de condicionalidad recíproca de los hechos que, sobre un dominio determinado de la existencia, se presentan como homogéneos o conexos. Pero todos estos grupos de hechos son los momentos de un devenir. Luego, si un fisiólogo, después de haber expuesto la teoría físico-mecánica de la respiración pulmonar, agrega que la respiración no está

ligada a la existencia del pulmón, y que el pulmón mismo es un hecho particular de la génesis en la historia general de los organismos, ¿haría usted comparecer a este fisiólogo, como acusado, ante el tribunal de otra economía pura, es decir, ante el tribunal de una *fisiología muy pura,* que estudia la *entidad vida,* y no los seres vivos?

En efecto, Croce le reprocha a Marx (*passim*) el no haber establecido las relaciones de su investigación con los conceptos de la economía pura, para mostrar (pág. 3), "mediante una exposición metódica, cómo los hechos del mundo económico están regidos, en última instancia, por una misma ley; o, lo que es lo mismo, cómo esta ley se refracta de manera distinta pasando a través de organizaciones diferentes sin cambiar de naturaleza, ya que si no el modo y el criterio mismo de la explicación fallarían". Si Marx hubiera tenido deseos de responder a esto, verdaderamente no sabría qué decir. No se trata ya de las generalizaciones, en verdad demasiado abstractas, de la escuela hedonista, que pertenecen aún a los procesos admitidos de abstracción y aislamiento propios a todas las ciencias, que, partiendo de la base empírica, buscan la ruta de los principios. Nosotros nos hallamos ahora en presencia de una *ley económica* que, como una semi-entidad, atraviesa misteriosamente las diferentes fases de la historia, para que éstas puedan ser ligadas en conjunto. Es eso lo puro posible, que es luego, en realidad, lo imposible. Dühring —a quien defiende en algunos momentos— es superado en muchos aspectos. Se trata aquí de enunciar las dificultades en la concepción científica de todo problema científico, por consecuencia de las cuales dejan de ser inteligibles, no solamente Marx, sino las tres cuartas partes del pensamiento contemporáneo. La lógica formal, de feliz memoria, llega a ser el árbitro del saber. Tomemos el libro que fuera tan leído en Francia, la *Lógica* de Port Royal. Parte de un concepto de gran extensión y de mínimo contenido y, por la adjunción mecánica de connotaciones nuevas, se llega a un concepto de muy poca extensión y de máximo contenido. Y si nosotros debemos considerar un proceso real, como, por ejemplo, el pasaje del invertebrado al vertebrado, o del comunismo primitivo a la propiedad privada del suelo, o de la indiferencia de las raíces a la diferenciación temática del verbo y del nombre en el grupo ario-semítico, en lugar de considerar esos hechos como el resultado de un

proceso lento y real, nos apoyamos en un concepto fijo y preconcebido y escribimos, gracias a un método de fácil anotación, primero una A, luego una a, después una a2., después una a3., después una a4., etcétera . . . todo habrá terminado. Y esto me parece suficientemente claro.

He aquí algunos pasajes bastante *curiosos* (pág. 2: "Es una sociedad (se trata de la sociedad estudiada por Marx en *El Capital*) ideal y esquemática, deducida de algunas hipótesis que *podrían* no presentarse jamás en el curso de la historia". Marx es, por lo tanto, el teórico de una utopía. Más adelante ,pág. 4), dice: "Marx ha tomado *fuera del dominio de la teoría económica pura* una proposición: la célebre igualdad del valor y del trabajo". ¿Y de dónde la ha tomado? Quizá (según algunos) ha llegado a ella "llevando a sus consecuencias extremas una idea poco dichosa de Ricardo". Verdaderamente, a Ricardo habría que expulsarlo de la historia de la ciencia, ya que no ha hallado nada *más dichoso.* En algún momento Croce (Nota de la pág. 20) se apoya en Pantaleoni, porque éste ataca a Bohm-Bawerk, cuando se pregunta de dónde el acreedor puede tomar con qué pagar el interés". En efecto, Pantaleoni (*Principii di Economia pura*, pág. 301), dice: *la causa generatriz del interés radica en la productibilidad del capital, en tanto que bien complementario en un proceso técnico ventajoso, que exige cierto tiempo, y no en la virtud del tiempo, que dejaría las cosas como son".* Después, durante todo un capítulo, Pantaleoni, con la forma de razonar que es propia a su escuela, vuelve a tomar a su manera la explicación del interés como proveniente de la productividad *del dinero* (capital), que, salida victoriosa, ya en el siglo XVII, de las polémicas de moralistas y canónigos, aparece en su fórmula elementalmente económica por primera vez en Barbon y en Massey. Esta explicación es la única que el economista puede dar durante el tiempo que la productividad del capital, que *prima facie* aparece como evidente, no sea el objeto de la crítica; y es esta crítica la que ha conducido a Marx a la fórmula más general y al principio genético de la *plus-valía.* En este mismo capítulo Pantaleoni (1) discute

(1) Leyendo las pruebas de este libro caigo en cuenta que el lector podría engañarse con respecto a este escritor. Pantaleoni, a quien defiendo aquí, es también un representante del hedonismo que Croce, sirviéndose

hábilmente contra Bohm-Bawerk, quien, como diría Croce, "da la explicación (económica) del beneficio del capital como proveniente del grado diferente de utilidad de los bienes presentes y de los bienes futuros".

Lo cierto es que, para pasar el tiempo, usted desea construir esta pequeña farsa ideológica: "se toma, de un lado, la espera legítima del acreedor y, de otro, la honesta promesa del deudor; estos dos atributos psicológicos, que hacen tanto honor a la excelencia de su carácter, son ampliamente explicados; se supone después que el deudor y el acreedor son *hommes oeconomici,* tan perfectos como es necesario que lo sean desde el momento que han nacido con los diagramas de Gossen impresos en sus cerebros (1); luego se añade la noción del tiempo abstracto; y, habiendo construído la santa trinidad "espera, promesa y tiempo", se le atribuye la virtud de transformarse en el *suplemento de valor,* que debe hallarse, por ejemplo, en los zapatos producidos con el dinero prestado, para que el *deudor,* finalmente, produciendo él mismo una cierta ganancia si no quiere morirse de hambre, *solvat debitum cum usura.* Es la ciencia llevada al suplicio. El tiempo, en realidad, tanto en la economía como en la naturaleza, no es otra cosa que la medida de un proceso, y en la economía es la medida del proceso de la *producción* y de la *circulación* (es decir, el último análisis después del análisis necesario del *trabajo*). Con respecto a este punto de vista, el tiempo es también medida del interés en tanto que es un elemento de la economía. Un tiempo que, en tanto que tiempo, obra como una causa real, es un mito. (Sobre las supervivencias míticas

---

de la célebre imagen de los dos focos de la elipse, querría conciliar con el marxismo; y es también un entusiasta representante de esta escuela. Pantaleoni va tan lejos que al principio de su curso semestral en la Universidad de Génova (ver su: lección de apertura, reproducida en el número de noviembre de 1898 del Giornale degli Economisti, págs. 407-431), olvida incluir en la historia de la ciencia —¡quién está libre de cometer errores!— el nombre de Marx (ibid., pág. 427). Tiene, por otra parte, una opinión bastante mala de los socialistas y de los socialistas italianos en particular; los tiene por locos y exaltados que se parecen a malhechores (ver su carta del 12 de agosto último, págs. 101-110 del folleto del profesor Pareto: La Liberte économique et les Evénements d'Italie, Lausana, 1898, y especialmente las págs. 103 y siguientes).

(1) Con respecto a estos diagramas recuerdo las fuertes y agudas críticas de Lexis (ver el artículo Grenznutzen, en el volumen I del Supplement-Band del Handworterburck, de Conrad).

en la representación del tiempo es necesario leer: *Zeit und Weile* en los *Ideale Fragen* de Lazarus, Berlín, 1878, páginas 161-232). Si debemos remontarnos hasta la mitología, reemplacemos inmediatamente en lo alto del cielo, más allá del Olimpo, el muy viejo *Kronos*, que el pueblo griego confundía con *chronos* (tiempo): y si las esperanzas, las esperas y las promesas son por sí mismas causas reales de los hechos económicos, volvamos a la *magia*.

Croce alude a esto cuando escribe (pág. 16): "Y si en la hipótesis de Marx las *mercancías aparecen* como *concreciones de trabajo* o de *trabajo cristalizado*, ¿por qué, en otra hipótesis, no podrían aparecer como *concreciones* de *necesidades*, o de las *cantidades de necesidades cristalizadas?*" ¡Grandes dioses! En verdad, Marx no ha sido nunca un modelo de lo que se llama la forma clásica, especialmente en lo que concierne a la plasticidad, claridad y continuidad de las imágenes. Marx era *seicentista* (1). Pero sus imágenes, a menudo atrevidas, pero que no son ni caprichosas ni jocosas, dicen siempre algo profundamente realista. Si esta imagen de la cristalización, que no tiene, por otra parte, nada de obligatoria ni de sacramental para nadie, la utilizáis ante el primer zapatero que llega, éste, haciendo posiblemente alusión a sus manos callosas, a su espalda encorvada y al sudor de su frente, quizá responda que ha comprendido en parte, porque en los zapatos que confecciona pone algo de sí mismo, sus energías mecánicas dirigidas por la voluntad, es decir, dirigidas por la atención voluntaria de acuerdo a la forma preconcebida en la que se resume su actividad cerebral, en tanto que ella está en actividad en su trabajo. Pero hasta aquí sólo los hechiceros han podido creer o hacer creer que con los solos deseos se puede conglutinar una parte de nosotros mismos en un bien cualquiera.

No es permitido a nadie bromear con la psicología. Yo no sabría decir en pocas palabras lo que de ella debe entrar en los postulados de la economía. Sé, sin embargo, que la mayor parte de los conceptos psicológicos que los *hedonistas* y los *no-hedonistas* hacen entrar en la economía, parecen estar allí *ad usum delphini*, como por el efecto de una combinación fac-

---

(1) Esta palabra no tiene ningún sentido despectivo. Se llama, en Italia, seicentismo, al estilo de la prosa que corresponde en parte a lo que es Bernini en el modelado y en la arquitectura.

ticia y no de una investigación científica, y haber sido tomadas un poco al azar de la terminología vulgar. Luego: *tracten fabrilia fabri*. Y sé también que de la *necesidad* al *trabajo* hay toda la formación psicológica del hombre; hay todo lo que separa el sentimiento privativo de la sed, es decir, la necesidad de beber (que el niño no asocia aún, no a los movimientos que necesita hacer para tener qué beber, ni tampoco a la representación del agua), hasta el acto del obrero hábil que, gracias a una voluntad inteligente y madura, gracias a una voluntad por la que la experiencia y la imaginación, la imitación y la invención no son más que una sola cosa, hace un pozo o descubre una fuente. Fué el defecto principal de la psicología *vulgar* reducir esta formación viviente a una árida nomenclatura, y es esto lo que generalmente los economistas, aun los de nuestros días, toman como premisa para sus trabajos especiales. La *psicología del trabajo*, que sería el triunfo de la doctrina del determinismo, está aún por escribirse.

¿Para qué este post-scriptum?, se preguntará quizá el lector. Lo he aquí: yo no soy el paladín de Marx y acepto todas las críticas; yo mismo soy un crítico en todo lo que escribo, por lo que no doy un desmentido a la sentencia: *comprender es superarse* (1); pero, sin embargo, me es necesario añadir: *superarse es haber comprendido.*

---

(1) Ver Essais, pág. 112.

APENDICE I

NEGACION DE LA NEGACION

(Fragmentos del Anti-Dühring) (1)

Pero, veamos, ¿en qué consiste esta espantosa *negación de la negación* que tanto le amarga la vida al señor Dühring, hasta el punto de ver en ella un crimen imperdonable, algo así como el pecado contra el Espíritu Santo, para el que los cristianos no reconocen redención? Consiste en una operación muy sencilla, que se realiza todos los días y en todas partes, y que cualquier niño puede comprender con sólo despojarla de la envoltura enigmática con que la cubrió la vieja filosofía idealista y con que quieren seguir cubriéndola, porque así les conviene, los desmañados metafísicos del corte del señor Dühring.

Tomemos por ejemplo un grano de cebada. Todos los días se muelen, se cuecen y se consumen, convertidos en cerveza, billones de granos de cebada. Pero en circunstancias normales y propicias, ese grano, plantado en tierra conveniente, bajo la influencia del calor y la humedad, experimenta una transformación específica: germina; al germinar, el grano, como tal grano, se extingue, es negado, destruido, y en lugar suyo brota la planta que nace de él, la negación del grano. Y, ¿cuál es la marcha normal de la vida de esta planta? La planta crece, florece, es fecundada y produce, por último,

---

(1) Como el texto del libro del que nosotros traducimos está en francés, hemos considerado prudente, ya que no poseemos el alemán, idioma en el que fué escrita esta obra, cotejar esta traducción con la versión castellana de la edición dirigida por W. Roces. Biblioteca Carlos Marx, Madrid, 1932. (Hemos respetado los fragmentos escogidos por Labriola). — (N. del T.).

nuevos granos de cebada para morir, para ser negada, destruída a su vez, tan pronto como esos granos maduran. Y como fruto de esta negación de la negación, nos encontramos otra vez con el grano de cebada inicial, pero no ya con uno, sino con diez, con veinte, con treinta. Como las especies cereales se modifican con extraordinaria lentitud, la cebada de hoy es casi igual a la de hace cien años. Pero tomemos, en vez de eso, una planta de adorno, por ejemplo, una dalia o una orquídea. Si tratamos la simiente y la planta que de ella brota con arreglo a las artes de la jardinería, ya no obtendremos como resultado de este proceso de negación de la negación solamente simientes, sino simientes cualitativamente mejoradas, que nos darán flores más bellas, y cada repetición de este proceso, cada nueva negación de la negación, representará un grado más en esta escala de perfeccionamiento.

Y lo mismo que este proceso se desarrolla en el grano de cebada, se desarrolla en la mayoría de los insectos, por ejemplo, en las mariposas. También éstas que nacen del huevo mediante la negación del huevo, destruyéndolo, atraviesan por una serie de metamórfosis hasta llegar a la madurez sexual; se fecundan luego y mueren por un nuevo acto de negación, tan pronto como el proceso de procreación se consuma y la hembra pone nuevos huevos.

Aquí no nos interesa nada, por el momento, el que en otras plantas y animales el *proceso* no presente la misma sencillez, ya que no producen una vez solamente, sino varias veces, simientes, huevos o crías, antes de morir; lo único que por ahora nos interesa es demostrar que la negación de la negación es un fenómeno que existe realmente en los dos reinos del mundo orgánico. Y no sólo en ellos. Toda la geología no es más que una serie de negaciones negadas, es decir, una serie continua de desmoronamientos de formaciones rocosas antiguas y de nuevas capas de formaciones minerales. La serie comienza por la corteza terrestre primitiva que, formada por enfriamiento de la masa fluída, se va fraccionando por la acción de las aguas y por la acción meteorológica y químico-atmosférica, formándose así masas estratificadas en el fondo del mar. Al descollar en ciertos sitios el fondo del mar sobre la superficie de las aguas, parte de estas estratificaciones se ven sometidas de nuevo a la acción de la lluvia, a los cambios térmicos de las estaciones, a la acción del hidrógeno y de los

ácidos carbónicos de la atmósfera; y a las mismas influencias se hallan expuestas las masas pétreas fundidas y luego enfriadas que, brotando del seno de la tierra, perforan la corteza terrestre. A lo largo de millones de siglos se van formando de este modo nuevas y nuevas capas, que a su vez son destruídas de nuevo en su mayor parte y empleadas una y otra vez como materia para la formación de capas nuevas. Pero el resultado es siempre positivo: formación de un suelo en que se mezclan los más diversos elementos químicos en un estado de pulverización mecánica que permite la más abundante y variada vegetación.

Exactamente lo mismo ocurre en las matemáticas. Tomemos una magnitud algebraica cualquiera, por ejemplo, *a*. Si la negamos, tenemos —*a* (menos *a*). Si negamos esta negación, multiplicando —*a* por —*a*, tenemos + *a*2, es decir, la magnitud positiva de que partíamos, pero en un grado superior, elevada a la segunda potencia. Tampoco aquí interesa que a este resultado (*a*2) pueda llegarse también multiplicando la magnitud positiva *a* consigo misma, pues la negación negada es algo que se halla tan arraigada en la magnitud *a*2, que ésta encierra siempre y dondequiera dos raíces cuadradas, a saber: la de *a* y la de —*a*. Y esta imposibilidad de desprendernos de la negación negada, de la raíz negativa contenida en el cuadrado, toma ya un relieve perfectamente tangible en las ecuaciones de los cuadrados. Y todavía es mayor la evidencia con que se nos presenta la negación de la negación en el análisis superior, en esas "sumas de magnitudes infinitamente pequeñas" que el propio señor Dühring reputa como las operaciones supremas de las matemáticas y que son las que vulgarmente llamamos cálculo diferencial o integral. ¿Cómo se desarrollan estas operaciones de cálculo? Supongamos a modo de ejemplo que se me dan, para resolver un problema cualquiera, dos magnitudes variables, *x* e *y*, ninguna de las cuales puede variar sin que varíe también la otra, en la proporción que las circunstancias determinen. Lo que yo hago entonces es diferenciar las dos magnitudes, *x* e *y*, es decir, suponerlas tan infinitamente pequeñas, que desaparezcan, comparadas con cualquier otra magnitud real, por pequeña que sea, de suerte que no quede de ellas, de *x* e *y*, más que su relación recíproca, por lo que despojada, por así decir, de toda base material (reducida a una relación cuantitativa de la que

se ha borrado la cantidad $\frac{dy}{dx}$, es decir, la relación de las diferenciales de x e y), se reduce, por lo tanto, a $\frac{o}{o}$, pero esta fórmula $\frac{o}{o}$ no es aquí más que la expresión de la fórmula $\frac{y}{x}$. Observaré de pasada que la relación entre dos magnitudes *borradas* como el momento fijo en que se borran, es una contradicción; pero esto no importa, ya que esta contradicción no ha impedido que los matemáticos hagan progresos desde hace dos siglos. Pues bien, ¿qué hemos hecho aquí más que negar las magnitudes x e y sino de un modo congruente con la realidad de la situación?, pues las negamos no desentendiéndonos de ellas, que es el modo como niega la *metafísica*. Hemos substituído las magnitudes x e y por su negación, llegando así, en nuestras fórmulas o ecuaciones, a dx y dy. Hecho esto, seguimos nuestros cálculos sobre estas fórmulas, operamos con dx y dy como magnitudes reales, aun cuando sujetas a ciertas leyes de excepción, y al llegar a un determinado momento, *negamos la negación*, es decir, integramos la fórmula diferencial, obteniendo de nuevo, en vez de dx y dy las magnitudes reales x e y. Y al hacerlo, no volveremos a encontrarnos en el punto de partida, ya que hemos resuelto un problema, problema que en vano habría tratado de resolver la geometría y el álgebra vulgares.

No otra cosa acontece en la historia. Todos los pueblos civilizados han comenzado por la propiedad colectiva de la tierra. Y en todos los pueblos, al superar una determinada fase primitiva con el desarrollo de la agricultura, la propiedad colectiva se convierte en una traba para la producción. Al llegar a este momento la propiedad colectiva se destruye, se niega, convirtiéndose, tras etapas intermedias más o menos largas, en propiedad privada. Pero, al llegar a una fase más alta de progreso en el desarrollo de la agricultura, fase que se alcanza precisamente gracias a la propiedad privada del suelo, ésta se convierte, a su vez, en un obstáculo para la producción, que es lo que hoy acontece tanto para la grande como para la pequeña propiedad. En estas circunstancias nace, por la fuerza de la necesidad, la forzosidad de negar también la propiedad privada, a convertirla nuevamente en propiedad colec-

tiva. Pero esta exigencia no tiende precisamente a restaurar la primitiva propiedad comunal del suelo, sino a implantar una forma mucho más alta y compleja de propiedad colectiva que, lejos de alzarse como una barrera ante la producción, lo que hará será libertarla y permitirle explotar íntegramente los descubrimientos químicos y los modernos inventos mecánicos.

Otro ejemplo. La filosofía antigua fué una filosofía materialista, primitiva, rudimentaria. Este materialismo no podía ser capaz de explicar claramente las relaciones entre el espíritu pensante y la materia. La necesidad de llegar a conclusiones claras acerca de esto condujo a la teoría de un alma separada del cuerpo, de donde luego se pasó a la afirmación de la inmortalidad del alma, y por último al monoteísmo. De este modo el materialismo primitivo fué negado por el idealismo. Pero, con el ulterior desarrollo de la filosofía, también el idealismo se hizo insostenible y hubo de ser negado por el moderno materialismo. Pero este materialismo, que es la negación de la negación, no es la mera restauración del materialismo primitivo, sino que incorpora a los fundamentos permanentes de este sistema todo el cuerpo de pensamientos que nos aportan dos milenios de progresos en el campo de la filosofía y de las ciencias naturales, y la historia misma de estos dos milenios. Ya no se trata de una *philosophia ut sic,* sino de una simple *concepción del mundo,* que debe detenerse y realizarse, no en una *ciencia de las ciencias,* como un algo existiendo por sí mismo, sino en las diversas ciencias positivas. He aquí, pues, cómo la filosofía es, de este modo, superada y conservada al mismo tiempo; superada en cuanto a la forma, conservada en cuanto al contenido real. Pues allí donde el señor Dühring no ve más que un "juego de palabras" se esconde, para quien sabe ver las cosas, un contenido y una realidad.

Y, finalmente, hasta la teoría roussoniana *de la igualdad,* de la que las cháchara del señor Dühring no son más que un eco apagado y falso, es incapaz de construirse sin acudir a los servicios de partera de la negación de la negación según Hégel; y esto más de veinte años antes de que Hégel naciera. Muy lejos de avergonzarse de ello, esta teoría exhibe casi ostentosamente en sus primeras exposiciones el sello de su origen dialéctico. En el estado de naturaleza, es decir, en el estado

salvaje, los hombres eran todos iguales; y como Rousseau consideraba ya al lenguaje como una alteración del estado de naturaleza, tiene toda la razón cuando aplica el criterio de la igualdad perfecta, propia de los animales de una especie determinada, a esta especie hipotética de hombres completamente animales, que Hackel llama *alalos*, es decir, seres privados del habla. Pero estos hombres-bestias, completamente iguales entre sí, tenían sobre todos los otros animales la ventaja de un atributo especial: la perfectibilidad, es decir, la facultad de progresar, y en esto es donde reside, según Rousseau, la fuente de la desigualdad. Es así que Rousseau ve un progreso en el origen de la desigualdad; pero este progreso es antagónico, pues implica a la par un retroceso. "Todos los progresos ulteriores (a partir del estado primitivo de naturaleza) fueron otros tantos pasos dados aparentemente hacia el *perfeccionamiento* del individuo, pero en verdad lo fué hacia la *decadencia de la especie*. La elaboración de los metales y la agricultura fueron las dos artes cuyo descubrimiento provocó esta gran revolución" (es decir, la transformación de las selvas vírgenes en campos de cultivo, originó al mismo tiempo el nacimiento de la miseria y la esclavitud del hombre por obra de la propiedad). "Es para el poeta el oro y la plata, y para el filósofo el hierro y el trigo, que civilizaron al *hombre* y arruinaron al *género humano*". A cada nuevo avance de la civilización corresponde un nuevo progreso de la desigualdad. Todas las instituciones de que se enriquece la sociedad nacida de la civilización se truecan en lo contrario de su primitivo fin. "Es indiscutible, y es, además, la ley fundamental de todo el derecho político, que los pueblos empezaron dándose jefes para defender su libertad, y no para ser dominados". Y, sin embargo, estos jefes se convierten necesariamente en los opresores de los pueblos que habían de proteger, y llevan esta opresión hasta un punto en que la desigualdad, agudizada hasta el máximo, se cambia en su contrario, en fuente de igualdad: ante el déspota todos los hombres son iguales, pues todos quedan reducidos a cero. "Es este el último término de la desigualdad y el *punto final que cierra el ciclo y se toca con el punto inicial de donde habíamos partido*: al llegar aquí todos los hombres son iguales, pues no son nada, y todos tienen, como súbditos, por única ley la voluntad de su señor". Pero el déspota sólo es señor mientras tiene en sus manos la fuerza,

y, por lo tanto, "si se lo derroca, nada puede reclamar contra la violencia", "la misma fuerza que lo sostuvo lo derriba; todo sucede según el orden natural". Por donde la desigualdad se trueca de nuevo en igualdad, pero ésta no es ya la igualdad rudimentaria y primitiva del hombre alalo y en estado de naturaleza, sino la libertad superior del contrato social. Los opresores se convierten en oprimidos. Es la negación de la negación.

En Rousseau nos encontramos, pues, con un proceso de ideas casi idéntico al que desarrolla Marx en *El Capital,* y además, con toda una serie de giros dialécticos que emplea Marx: con procesos antagónicos por naturaleza y preñados de contradicciones, con el trastrueque de un extremo en su contrario y, finalmente, como el nervio central de todo este estudio, con la negación de la negación. Es decir, que si Rousseau, en 1754, no podía expresarse todavía en la jerga hegeliana, estaba ya, veintitrés años antes de nacer Hégel, fuertemente infectado por el contagio hegeliano, por la dialéctica de la contradicción, por la teoría del logos, por la teología, etcétera, etcétera (1).

. . . .

. . . .

¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley muy general y muy importante que rige todo el proceso de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se encuentra en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía.

. . . .

Por supuesto que cuando digo que el proceso que recorre, por ejemplo, el grano de cebada desde que germina hasta que muere la planta que ha dado un nuevo fruto es una negación de la negación, no digo nada positivo sobre el proceso *específico* de ese desarrollo. Pues si pretendiese afirmar lo contrario, siendo como es también el cálculo integral una negación de la negación —según lo hemos visto—, caería en el absurdo de

---

(1) Omitimos aquí un pasaje que no puede ser comprendido si no se lee todo el Anti-Dühring. (Esta nota aparece en la edición francesa). —

sostener que el proceso biogenético de un tallo de cebada es un cálculo integral, y así como decimos cálculo integral, lo mismo podríamos decir el socialismo, para ir a los extremos del ridículo. Y es en esa forma subrepticia que los metafísicos alteran la dialéctica. Cuando digo que todos estos procesos tienen de común la negación de la negación, lo que hago es englobarlos a todos bajo una única ley evolutiva, haciendo por esto mismo abstracción de las peculiaridades de cada proceso en particular. La dialéctica no es otra cosa que la ciencia de las leyes del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

Podría, sin embargo, objetarse que la negación que aquí se realiza no es verdadera negación; también se niega un grano de cebada cuando se lo muele, un insecto cuando se lo aplasta, la magnitud positiva *a* cuando se la tacha, etc. Se niega también la afirmación "la rosa es una rosa", cuando se dice "la rosa no es una rosa", ¿y qué se sale ganando si luego se niega nuevamente esta negación, para decir: "sin embargo, esta rosa es una rosa"? Estas objeciones son, en verdad, los principales argumentos de los metafísicos contra la dialéctica, argumentos dignos de tan augusta manera de pensar. Negar, en dialéctica, no consiste lisa y llanamente en *decir* no, o en declarar que una cosa no existe, o destruyéndola de cualquier manera. Ya Spinoza decía: *omnis determinatio est negatio,* es decir, toda delimitación o determinación es al mismo tiempo una negación. Además, en dialéctica, esta especie de negación es determinada por la naturaleza general y por la naturaleza específica del proceso mismo. No se trata solamente de negar, sino de *superar* nuevamente la negación. La primera negación ha de ser, pues, de tal naturaleza que haga posible la segunda. ¿Cómo? Eso dependerá de la naturaleza específica de cada caso concreto. Al moler el grano de cebada o al aplastar el insecto, ejecuto indudablemente la primera negación, pero hago imposible la segunda negación. Cada género de cosas tiene, por lo tanto, su modo peculiar de ser negada para que de esa negación resulte un proceso de desarrollo; y lo mismo ocurre con las ideas y los conceptos. En el cálculo integral se niega de otro modo que el que es necesario para obtener potencias positivas partiendo de raíces negativas. Es necesario aprender esto como se aprende cualquier otra cosa. No basta saber que el tallo de cebada y el cálculo integral caen bajo las

leyes de la negación de la negación para que nos consideremos capaces de cultivar cebada o para realizar operaciones de diferenciación e integración; del mismo modo que no basta conocer las leyes que rigen la determinación del sonido según las dimensiones de las cuerdas, para tocar el violín. Pero es evidente que el juego infantil que consiste en escribir una *a* para luego tacharla o en decir que una rosa es una rosa para afirmar después que no lo es, no demuestra otra cosa que la idiotez del que se entrega a semejantes ejercicios.

. . . .

Luego, es sólo el señor Dühring quien mixtifica las cosas cuando afirma que la negación de la negación es una tonta analogía inventada por Hégel a imitación de la religión, del mito del pecado original y de la redención. El hombre pensó dialécticamente mucho antes de saber lo que era la dialéctica, del mismo modo que habló en prosa antes de que existiera esta palabra. Hégel no hizo más que formular claramente por primera vez esta ley de la negación de la negación que actúa en la naturaleza y en la historia, como actuaba inconscientemente en nuestras cabezas antes de que fuese descubierta. Y si el señor Dühring aborrece el nombre pero quiere seguir empleándola a escondidas, puede inventarle otro nombre mejor. Pero si lo que quiere es desechar del pensamiento la cosa misma, que trate primero de desecharla de la naturaleza y de la historia e inventar unas matemáticas en las que $-a \times -a$ no sea $+ a2$ y en las que se prohiba, bajo pena de muerte, el cálculo diferencial e integral.

APENDICE II (1)

Londres, septiembre 21 de 1890.

Su carta (2) del 5 del corriente me ha seguido hasta Folkestone; pero como allí no tenía el libro de que se trata, me ha sido imposible contestar a usted. De regreso a Londres, el 12, me he hallado con tan gran cantidad de trabajo urgente, que no he podido escribirle algunas líneas hasta hoy. Conociendo la causa de mi retardo, espero que me excusará.

En primer lugar podrá ver en el *Origen de la familia*, etc., pág. 19, que la familia punalúa se ha formado tan lentamente que, aun en nuestro siglo, se han visto casamientos entre hermanos y hermanas (de la misma madre) en la familia real de Hawai. En toda la antigüedad han existido casamientos entre hermanos y hermanas, por ejemplo entre los Ptolomeos. Pero aquí es necesario distinguir, en segundo lugar, entre los hermanos y las hermanas de parte maternal y los de parte paternal; *adelfós, adelfé,* deriva de *delfús,* matriz, y, por consecuencia, no designan originariamente más que los hermanos y hermanas de *parte maternal.* A pesar de la desaparición del matriarcado su influencia perdura durante tanto tiempo que los hijos de una misma madre, aun de padres diferentes, son más próximos los unos de los otros que los hijos de un mismo

---

(1) La traducción de las tres cartas que reproducimos en este apéndice han aparecido en el número de marzo de 1897 del Devenir Social. (Esta nota aparece en la edición francesa).

(2) Esta carta ha aparecido en el Der sozialistisches Akademiker el 1º de octubre de 1895. Responde a las dos cuestiones siguientes: 1º) ¿Cómo es que después de la desaparición de la familia consanguínea ha tenido lugar entre los griegos matrimonios entre hermanos y hermanas sin que fueran considerados incestuosos, según lo atestigua esta frase de Cornelius Nepos?: "Neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sororem germanam habere in matrimonio, quippe quum cives eius eodem uterentur istitutio"; 2º) ¿Cómo hay que comprender el principio fundamental de la concepción materialista de Marx y Engels? ¿El modo de producción y de reproducción de la vida es el solo momento determinante, o no es más que la base de todas las otras relaciones realmente actuantes? — (Nota del traductor francés).

padre pero de madres diferentes. La forma punalúa de la familia no impide el casamiento más que entre los primeros y de ninguna manera entre los segundos, quienes, de acuerdo a la concepción correspondiente (rigiendo el matriarcado) *no son parientes.* Los ejemplos de casamientos entre hermanos y hermanas que han existido en la antigüedad griega, según sé, se reducen a individuos que son, o bien hijos de madres diferentes, o bien de padres desconocidos, por lo que su casamiento no se impedía; estos casamientos no son contrarios, pues, a la costumbre *punalúa.* Tampoco ha notado usted que entre la época punalúa y la monogamia griega tiene lugar el pasaje del matriarcado al patriarcado, lo que cambia considerablemente las cosas.

Según Wachsmuth no hay, entre los griegos de los tiempos heroicos, "rastro de escrúpulos a causa de la muy próxima parentela de los esposos, salvo en las relaciones de los padres y de las madres con los niños" (*Hellen. Alterthümer,* III, pág. 156). "En Creta no era chocante casarse con la hermana carnal" (*leiblich*) (*ibid,* pág. 170). Este último dato ha sido sacado de Strabon, libro X, pero no puedo hallar inmediatamente el pasaje por cuanto el libro no está dividido en capítulos. Por hermana carnal entiendo hasta la prueba contraria, es decir, la hermana de parte paternal.

* * *

Modificaría así su primera proposición: de acuerdo a la concepción materialista de la historia, la producción y la reproducción de la vida material son, en *última instancia,* el momento determinante de la historia. Marx y yo no hemos nunca pretendido más. Cuando se desnaturaliza esta proposición así: el momento económico es el *solo* determinante, se transforma esta proposición en una frase sin sentido, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diferentes momentos de la superestructura —formas políticas de la lucha de clases y sus resultados — constituciones impuestas por la clase victoriosa después de ganada la batalla, etc. — formas jurídicas— y también los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de quienes participan en ellas, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas y su desenvolvimiento ulterior en sistemas de dogmas, tienen también su influencia sobre la marcha de las luchas históricas y determinan en muchos

casos sobre todo en la *forma*. Todos estos momentos obran los unos sobre los otros, pero en el fondo el movimiento económico termina necesariamente conduciéndolo a través de la infinidad de azares (es decir, de cosas y de acontecimientos cuyo encadenamiento íntimo es tan remoto o tan idemostrable que podemos tenerlo por no existente, y despreciarlos). Si no fuera así, la aplicación de la teoría a un período histórico cualquiera sería más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado.

Hacemos nosotros mismos nuestra historia, pero, en primer lugar, en circunstancias y en condiciones muy determinadas. Entre éstas, las condiciones económicas son, finalmente, las condiciones decisivas. Pero las condiciones políticas, etc., y aún la tradición, que siempre está presente en la cabeza de los hombres, juegan un papel, aunque no decisivo. El Estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado también él por consecuencia de causas históricas, en última instancia económicas. Pero no se podría pretender, sin pedantería, que entre los numerosos pequeños Estados de la Alemania del Norte sea el Brandeburgo el que estaba destinado, sólo por necesidad económica, y no también por otras causas (ante todo por sus relaciones, gracias a la posesión de Prusia, con Polonia, lo que la arrastra a la política internacional, que es también decisiva para la formación del poder de la casa de Austria), a hacerse la gran potencia en la cual se efectúa la diferenciación económica, lingüística y religiosa del Norte y del Sur, después de la Reforma. Difícilmente se llegaría, sin ridiculizarse, a explicar por causas económicas la existencia de cada uno de los pequeños Estados alemanes antiguos o contemporáneos, o el origen de la permuta de las consonantes del alto alemán, que hace de la división geográfica formada por los montes Sudetes hasta el Taunus, una verdadera separación a través de Alemania.

En segundo lugar, la histoira se hace de tal suerte que el resultado final nace siempre del conflicto de muchas voluntades individuales, siendo cada una lo que es por consecuencia de una infinidad de condiciones particulares; hay, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan, hay un grupo infinito de paralelógramos de fuerzas, de donde sale una resultante —el acontecimiento histórico— que también puede ser considerado como el producto de una fuerza actuante, en tanto

que el todo es *inconscientemente* y sin voluntad. Porque lo que cada uno quiere es dificultado por los demás y lo que acontece es algo que nadie ha querido. ¡Es así que la historia se sucede hasta aquí como un proceso natural y se ha hallado sometida esencialmente a las mismas leyes de movimiento! Pero del hecho de que las voluntades individuales —cada una de las cuales desea lo que su temperamento y las circunstancias económicas la incita (sean personales o sociales)— no realicen lo que desean, sino que se fusionan en una media total, en una resultante común, no debemos deducir que pueden ser consideradas como nulas. Al contrario, cada una contribuye a la resultante, y es en este sentido que deben ser comprendidas.

Le ruego, por otra parte, estudiar esta teoría en las fuentes originales y no en las exposiciones de segunda mano, lo que será para usted mucho más fácil. Marx no ha escrito casi nada en donde esta teoría no juegue una función. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* es un ejemplo acabado de su aplicación. Hay también en *El Capital* muchas indicaciones. Igualmente me permito indicarle mis obras *Anti-Dühring* y *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, que son las exposiciones del materialismo histórico más completas que conozco.

Si algunos trabajos posteriores insisten a veces más de lo que conviene sobre el aspecto económico, la falta debe atribuirse en parte a Marx y a mí. Nosotros teníamos que afirmar el principio fundamental ante los adversarios que lo negaban y no disponíamos siempre del tiempo, del lugar y de la ocasión de reconocer a los otros momentos, que participan en la acción recíproca, el derecho que les pertenece. Pero desde que se trata de explicar un período histórico, es decir, de hacer una aplicación práctica, las cosas cambian y no era posible ningún error. Desgraciadamente, sucede muy a menudo que se cree haber comprendido a fondo una teoría nueva y poderla manejar sin más, desde que se conocen los principios fundamentales aunque no siempre con exactitud. No puedo evitar este reproche a algunos *marxistas* recientes; se hacen entonces cosas muy raras.

Con respecto a lo que le decía ayer (escribo este último párrafo el 22 de septiembre), debo añadir este pasaje, que confirma ampliamente lo que ya decía: "Se sabe que los matrimonios entre hermanos y hermanas, de *madres diferentes*,

no fueron considerados como incestuosos en la época histórica" (Schoemann, *Griech. Alterthümer*, I, pág. 52, Berlín, año 1855).

Espero que el desorden de esta carta no molestará a usted, etc.

F. ENGELS.

* * *

Londres, octubre 27 de 1890.

Querido S...

La primera hora que tengo libre la ocupo en contestar la suya (1).

Creo que haría muy bien en aceptar el cargo que se le ha ofrecido en Zurich. Con respecto al punto de vista económico, podrá allí aprender siempre algo, a pesar de que Zurich no es más que un mercado financiero de tercer orden, y que, por lo tanto, las influencias que allí se ejercen son débiles, por repercutir en segundo o tercer lugar, o bien falseadas intencionalmente. Si llega a ponerse prácticamente al corriente de ese engranaje, se verá forzado a seguir las informaciones de las bolsas de Londres, Nueva York, París, Berlín y Viena y el mercado mundial se le presentará así en su reflejo, como mercado de dinero y de efectos. Sucede con los reflejos económicos, políticos, etc., lo mismo que se produce en el ojo del hombre: atraviesan una lente y se presentan invertidos en la cabeza. Sólo que en la economía falta el sistema nervioso que ponga la imagen al derecho. El que pertenece a un mercado financiero no ve el movimiento de la industria y del mercado mundial más que en el reflejo trastrocante del mercado de dinero y de efectos; para él el efecto es la causa. Es lo que he visto en Mánchester, hacia 1840. Con respecto al punto de vista del movimiento industrial y de su mínima y máxima periódica, los precios corrientes de la bolsa de Londres eran completamente inutilizables, ya que se quería explicarlo todo por las crisis del mercado monetario, siendo que estas mismas no eran más que síntomas. Se trata de demostrar la mal fundada explicación

(1) Esta carta fué publicada por Leipziger Volkszeitung, el 26 de octubre de 1895.

del nacimiento de las crisis industriales por la superproducción temporal; el problema presentaba un aspecto tendencioso e inducía a una falsa interpretación. Este punto de vista —al menos para vosotros y de una vez por todas— no existe más, aunque es verdad que el mercado monetario pueda tener también sus crisis especiales, en las que las perturbaciones industriales directas no juegan más que un papel secundario o ninguno; hay en esto muchos puntos que aclarar y estudiar, principalmente para la historia de estos últimos veinte años.

A la división del trabajo según un modo social, corresponde la *independencia* recíproca de los *trabajadores parcelarios.* La producción es, en última instancia, decisiva. Pero desde el momento en que el *comercio,* frente a la producción propiamente dicha, llega a ser independiente, sigue un movimiento determinado en su conjunto, en suma, por la producción, pero obedece, sin embargo, en sus detalles y en los límites generales de esta independencia, a leyes especiales, que están en la naturaleza misma de este nuevo factor. Este movimiento tiene sus fases propias e influye por su parte en el proceso de la producción. El descubrimiento de América se debe a la sed de dinero que lanzara antes ya a los portuguesas al Africa (ver Soetbeer, *Productions des metaux precieux*), porque la industria europea, que tan poderosamente se desenvuelve en los siglos XIV y XV, y el comercio que ello representa, exigían una mayor cantidad de medios de cambio, que Alemania —el gran país productor de dinero de 1450 a 1550— no podía proveer más. La conquista de las Indias por portugueses, holandeses e ingleses (1500-1800), tuvieron por finalidad la exportación de productos indios; nadie pensaba en importar nada de esas regiones. Y, sin embargo, qué enorme repercusión ejercieron sobre la industria estos descubrimientos y estas conquistas, determinadas únicamente por intereses comerciales. Fueron las necesidades de la exportación de estos países que crearon y desarrollaron la gran industria.

Lo mismo sucede para el *mercado monetario.* Cuando se aparta del comercio de mercancías, el tráfico de dinero tiene —en las condiciones fijadas por la producción y por el comercio de mercancías, y en la esfera de estos límites— un desenvolvimiento propio, especial, leyes determinadas por su propia naturaleza y fases independientes. Si sucede, además, que el

tráfico de dinero aumenta en esta evolución y llega a ser comercio de efectos, que los efectos no son solamente papeles de Estado, sino que se le suman las acciones industriales y comerciales, y, en fin, que el tráfico de dinero ejerce un poder directo sobre una parte de la producción que la domina, entonces la reacción del tráfico de dinero sobre la producción es más fuerte y compleja. Los financieros son los propietarios de los ferrocarriles, de las minas de carbón y de hierro, etcétera. Estos medios de producción adquieren desde entonces un doble carácter. Su explotación debe arreglarse, ya sobre los intereses de la producción inmediata, ya sobre las necesidades de los accionistas, en tanto que financistas. El ejemplo más evidente es el que presentan los ferrocarriles de América del Norte, cuya explotación depende enteramente de las rápidas operaciones de bolsa de un tal Jay Gould, de un Vanderbild, etcétera, quienes son por completo indiferentes a las tales vías como medios de circulación. Y aquí mismo, en Inglaterra, hemos visto persistir durante decenas de años las luchas entre las diferentes compañías de ferrocarriles con motivo de la delimitación de su red, luchas en las que se han malgastado enormes sumas de dinero, pues no estaban destinadas al interés de la producción y de la circulación, sino a una rivalidad que no tenía otro fin que permitir operaciones de bolsa a los financistas que poseían acciones.

En estas pocas indicaciones sobre la forma en que concibo la relación de la producción y del comercio de mercancías, y de éstas con el tráfico de dinero, he satisfecho al fondo de su cuestión sobre el *materialismo histórico*. El problema se comprende fácilmente desde el punto de vista de la *división del trabajo*. La sociedad engendra ciertas funciones comunes, sin las que no puede pasarse. Aquellos que son elegidos para ejercerlas forman una nueva rama de la división del trabajo, en el *interior de la sociedad*. Ellos adquieren así intereses distintos, aún con relación a sus poderdantes, se separan de ellos, y he ahí el *Estado*. Entonces pasa lo que ha sucedido con el comercio de mercancías y más tarde con el tráfico de dinero. Esta nueva potencia distinta sigue, en fin, el movimiento de la producción, pero influye también sobre las condiciones y la marcha de la producción en virtud de la autonomía relativa que posee, es decir, que una vez constituída tiende siempre resueltamente hacia un desenvolvimiento mayor. Existe, pues,

la *acción recíproca* de dos fuerzas *desiguales*: acción del movimiento económico y acción de la nueva potencia, de la potencia política, aspirando a la mayor autonomía posible, y que, una vez establecida, adquiere, a su vez, un movimiento propio. El movimiento económico lo arrastra al fin, pero debe sufrir la repercusión del movimiento político creado por él, movimiento dotado de una autonomía relativa, que se manifiesta, por una parte, en la potencia del Estado, y por otra, en la oposición, nacida con esta última. Así como el movimiento del mercado industrial se refleja en su conjunto, con las reservas formuladas más arriba, sobre el mercado financiero, pero *invirtiéndose*, naturalmente, lo mismo la lucha de clases ya existentes se refleja en la lucha entre el gobierno y la oposición, pero también invirtiéndose. La reflexión no es más directa, sino indirecta; no se presenta ya como una lucha de clases, sino como una lucha por los *principios políticos*, y la reflexión está tan completamente invertida que ha sido necesario miles de años para que nosotros podamos descubrirla.

La reacción de la potencia del Estado sobre el desenvolvimiento económico puede tomar tres formas: puede obrar en el mismo sentido y el movimiento se hace entonces más rápido; puede obrar en sentido contrario, entonces se destruye a la larga en las grandes naciones; o bien, puede suprimir o favorecer ciertas tendencias de la evolución económica. Este último caso se reduce fácilmente a uno de los otros dos. Pero es evidente que en el segundo y en el tercer caso la potencia política puede oponerse radicalmente al desenvolvimiento económico y producir entonces enormes pérdidas de fuerza y materia.

Agregue a eso el caso de conquita y de destrucción brutal de fuentes económicas, que otrora podría aniquilar, en ciertas condiciones, todo un desenvolvimiento económico local o nacional. Este caso tiene hoy casi siempre efectos completamente opuestos, al menos en los grandes pueblos: a veces el pueblo vencido gana a la larga, por beneficios económicos, políticos y morales, más que el vencedor. Igual cosa para el derecho: cuando la nueva división del trabajo hace necesaria la aparición de *juristas de profesión*, se abre un nuevo dominio independiente que, bien que dependa en general de la producción y del comercio, posee, sin embargo, una poten-

cia especial de reacción frente a estos últimos. En un Estado moderno este derecho no debe solamente traducir el estado económico general, ser su expresión, sino ser una expresión *coherente*, sin contradicciones intrínsecas: para llegar a este fin, la exactitud de la reflexión de las condiciones económicas desaparecen cada vez más. Tanto más que raramente sucede que un código sea la expresión fiel, pura, sincera, de la supremacía de una clase: esto sería contrario ya a la *"idea del derecho"*. La noción del derecho, puro, consecuente, de la burguesía de 1792-1796 es falseada ya en más de un aspecto en el código de Napoleón, y desde que lo ha sido debe sufrir todos los días atenuaciones debidas a la potencia creciente del proletariado. Eso no impide que el código de Napoleón se tome como base de todas las nuevas codificaciones de todas las partes del mundo. La marcha de la "evolución del derecho" consiste en gran parte, ante todo, en el esfuerzo para suprimir las contradicciones resultantes de la traducción inmediata de las relaciones económicas en principios jurídicos, para establecer un sistema jurídico armónico y, después, en la influencia y en la violencia del desenvolvimiento económico siempre creciente que constantemente rompe el sistema y lo complica con nuevas contradicciones (no hablo más que del derecho civil).

El reflejo de las relaciones económicas en principios jurídicos es necesariamente invertida. Esto se produce inconscientemente; el jurista se imagina manejar proposiciones *a priori*, cuando no son más que reflejos económicos — por lo que todo es invertido. Me parece evidente que esta interversión, que constituye, en tanto que no es reconocida, lo que llamamos la *concepción ideológica, obra,* por su parte, sobre la base económica y puede modificarla en ciertos límites. El fundamento del derecho de sucesión, suponiendo igual grado de evolución de la familia, es económico. No obstante, sería difícil demostrar, por ejemplo, que en Inglaterra la libertad absoluta de testar y en Francia su fuerte limitación, no son más que causas económicas las que influyen en todos sus detalles. Las dos obran de manera muy importante sobre la economía, ya que influyen sobre la repartición de los bienes.

En lo que respecta a las esferas ideológicas, aún más etéreas, *religión, filosofía,* etc., tienen éstas un contenido prehistórico, heredado y adoptado por el período histórico — un conte-

nido absurdo, diríamos nosotros ahora. Las diferentes representaciones erróneas de la naturaleza, de la constitución misma del hombre, de espíritus y de fuerzas misteriosas, no tienen más que un fundamento económico negativo: el débil desenvolvimiento económico del período prehistórico tiene por complemento, y en parte por condición y aún por causa, las falsas representaciones de la naturaleza. Y aun cuando la misma necesidad económica hubiera sido el resorte principal del conocimiento siempre creciente de la naturaleza, no sería menos pedante buscar causas económicas en todo este absurdo prehistórico.

La historia de la ciencia es la historia de la destrucción de este absurdo o bien de su reemplazo por un nuevo absurdo, pero al menos poco a poco menos absurdo. Los que se entregan a este trabajo pertenecen aún a nuevas esferas de la división del trabajo, pero se conducen como si manejaran un dominio independiente. Y en la medida en que forman un grupo independiente en el interior de la división del trabajo social, sus producciones, incluídos sus errores, tienen una influencia de reacción sobre todo el desenvolvimiento social, aún sobre el desenvolvimiento económico. Pero a pesar de todo, ellos mismos están bajo la *influencia dominante de la evolución económica*. Se puede esto demostrar muy fácilmente, por ejemplo, con el período burgués. Hobbes fué el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVIII); pero era partidario del absolutismo en la época en que la monarquía absoluta estaba en su mayor esplendor en toda Europa. Locke era, en religión como en política, el hijo del compromiso de 1688. Los deistas ingleses y sus sucesores más consecuentes, los materialistas franceses, fueron los verdaderos filósofos de la burguesía —los franceses lo fueron de la revolución burguesa—. La pequeña burguesía alemana pasa por la filosofía alemana de Kant a Hégel, ya positivamente, ya negativamente. Pero la filosofía de cada época tiene, como esfera especial de la división del trabajo, un cierto conjunto de ideas que hereda de sus predecesores y que toma como punto de partida. Es lo que hace que países económicamente atrasados jueguen, no obstante, el primer papel en la filosofía: la Francia del siglo XVIII con relación a Inglaterra, sobre cuya filosofía los franceses se fundaban; y más tarde, Alemania con relación a estos dos países. Pero en Francia como en Ale-

mania la filosofía fué también, como florecimiento literario de la época, el resultado de un mejoramiento económico. La definitiva supremacía del desenvolvimiento económico es también evidente en este terreno, pero en las condiciones determinadas por el terreno mismo: por ejemplo, en filosofía, por las influencias económicas (que casi siempre obran primero sobre la forma política, etc.) sobre el material filosófico existente, facilitado por los predecesores. La *Economía* no crea nada inmediatamente por sí misma, sino que determina el *modo de variación* y el desenvolvimiento ulterior de la materia intelectual dada, y esto lo más a menudo de manera indirecta; son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que ejercen la acción directa más importante sobre la filosofía.

Sobre religión ya he dicho lo que más interesaba en el último capítulo sobre Feuerbach.

Si a pesar de esto, Barth piensa que nosotros negamos toda reacción de los reflejos políticos, etc., del movimiento económico sobre el movimiento mismo, *combate simplemente contra molinos de viento*. Que estudie el *18 Brumario* de Marx, en donde no se trata principalmente sino del papel *particular* que las luchas y los acontecimientos políticos juegan naturalmente en los límites que les traza su dependencia general de las condiciones económicas, o en el *El Capital*, el capítulo, por ejemplo, sobre la jornada de trabajo, en donde la legislación, que no obstante ser un acto político, tiene una acción muy profunda, o en el capítulo sobre la historia de la burguesía (cap. XXIV).

Y si no, ¿por qué combatimos nosotros por la dictadura política del proletariado, si es que la potencia política carece de fuerzas desde el punto de vista económico? ¡La fuerza (es decir, la fuerza pública) es también una potencia económica!

Pero no tengo tiempo para criticar este libro. El tercer volumen debe aparecer antes y, por otra parte, pienso que Bernstein, por ejemplo, podría hacerlo muy bien.

Lo que falta a todos estos señores es la dialéctica. Ellos no ven más que aquí causa, allí efecto; lo que es una abstracción vacía. En el mundo real semejantes oposiciones polares, metafísicas, no existen más que en las crisis; fuera de esto el desenvolvimiento se sucede en la forma de acción recí-

proca —de fuerzas en verdad muy desiguales—, en donde el movimiento económico es el más potente, el más original, el más decisivo. No hay allí ningún absoluto, todo es relativo; pero ellos no lo ven; para ellos Hégel no ha existido.

F. ENGELS.

Londres, enero 25 de 1894.

Estimado señor, he aquí la respuesta a sus cuestiones (1):

1º) Por relaciones económicas, que nosotros consideramos como la base determinante de la historia de la sociedad, entendemos la manera por la cual los hombres de una sociedad dada producen sus medios de existencia y cambian entre sí los productos (en la medida en que haya división de trabajo). Es, pues, necesario entender por eso el conjunto de la *técnica* de la producción, y los medios de transporte. Esta técnica determina también, según nosotros, el modo de cambio, por lo tanto, la repartición de los productos y, después de la disolución de la sociedad fundada sobre la *gens*, determina igualmente la división en clases, por lo tanto, las relaciones de dominación y sujeción, el Estado, la política, el derecho, etc. Además, es necesario entender por relaciones económicas la *base geográfica* sobre la cual éstas acontecen, y las supervivencias de estadios anteriores del desonvolvimiento económico, que se han conservado naturalmente —por tradición o por *vis inertioe*—, como el medio que envuelve enteramente esta forma de sociedad.

Si la técnica, como usted dice, depende en gran parte del estado de la ciencia, ésta depende aún más del *estado* y de las *necesidades* de la técnica. ¿Tiene la sociedad necesidad de técnica? Esta necesidad hace más por el progreso de la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torricelli, etc.), ha nacido de la necesidad, de la necesidad de regular las co-

---

(1) Esta carta ha aparecido en **Der sozialistische Akademiker**, el 15 de octubre de 1895. Responde a estas cuestiones: 1º) ¿En qué medida las relaciones económicas son la causa (causa suficiente, ocasión, condición permanente, etc.), del desenvolvimiento?, y 2º) ¿Cuál es el papel que juegan en la concepción histórica de Marx y Engels la raza y las individualidades históricas? — (Nota del traductor francés).

rrientes de agua de Italia en los siglos XVI y XVII. Nada racional sabíamos de la electricidad hasta que se ha descubierto su utilidad técnica. Desgraciadamente, sucede que en Alemania se tiene la costumbre de escribir la historia de las ciencias como si hubieran caído del cielo.

2º) Nosotros consideramos las condiciones económicas como condicionando en última instancia el acontecer histórico. La raza es también un factor económico. Hay aquí dos puntos que es necesario no descuidar:

a) El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., reposa sobre el desenvolvimiento económico. Todos ellos obran los unos sobre los otros y sobre la base económica. No es verdad que la situación económica sea la *sola causa activa*, y que todo el resto no sea más que un efecto pasivo, sino que hay una acción recíproca, sobre la base de la necesidad económica, que termina siempre por arrastrarla *en última instancia*. El Estado, por ejemplo, actúa por la protección aduanera, por el libre cambio, por las buenas y por las malas finanzas, y aún la ruina y agotamiento mortal de los pequeños burgueses alemanes que resurgían de la miserable situación económica de la misma Alemania de 1648 a 1830, lo que se traduce primero en pietismo y luego en un sentimentalismo y servilismo rastrero ante los príncipes y la nobleza, no fué sin consecuencias económicas. Esto fué uno de los más grandes obstáculos para el levantamiento, obstáculo que fué sacudido recién el día en que las guerras de la Revolución y las de Napoleón agudizaron la ya crónica miseria. No hay, pues, como a menudo se cree, una acción automática de la situación económica; los hombres hacen ellos mismos su historia, pero en un medio dado que los condiciona, sobre la base de las relaciones reales preexistentes, entre las cuales las relaciones económicas, tan influenciadas como estén por las relaciones políticas e ideológicas, son en última instancia las relaciones decisivas y constituyen el hilo conductor que es el único que permite comprenderla.

b) Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora sin la voluntad colectiva de seguir un plan de conjunto, aun cuando se trate de una sociedad delimitada y completamente aislada. Sus esfuerzos se entrecruzan y, justamente

a causa de esto, en toda sociedad domina la *necesidad,* de la cual el *azar* es el complemento y la manifestación. La necesidad, que nace a consecuencia de todos los azares, es de nuevo, finalmente, la necesidad económica. Aquí nos es necesario hablar de los llamados grandes hombres. Que tal gran hombre, y precisamente él, aparezca en tal momento, en tal país, evidentemente no es más que por azar. Eliminemos a este gran hombre; pero si las circunstancias exigen que sea reemplazado, este reemplazo se cumple bien que mal, pero se cumple al fin. Que el corso Napoleón haya sido precisamente el dictador militar que la República Francesa, agotada por sus guerras, tenía necesidad, fué un azar; pero que en el caso de faltar un Napoleón otro hubiera tomado su lugar, lo prueba el hecho de que siempre ha surgido el hombre que era necesario: César, Augusto, Cronwell, etc. Si es Marx el que ha descubierto la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850, son la prueba de que existía la posibilidad de que ello se hiciera, y el descubrimiento de esta misma concepción por Morgan prueba que el tiempo estaba maduro para ello, que ella *debía* ser descubierta.

Y lo mismo acontece con todos los otros azares o pretendidos azares de la historia. Cuando más se aleja el dominio que nosotros consideramos del dominio económico, y se acerca al dominio ideológico puramente abstracto, más motivos hallamos para afirmar que hay azares en su proceso, pues la curva presenta más zig-zag. Pero si usted traza el eje medio de la curva, hallará que es más largo el período considerado y más vasto el dominio estudiado, tanto más este eje tienda a hacerse casi paralelo al eje del desenvolvimiento económico.

En Alemania, el obstáculo más grande para la exacta inteligencia de las cosas proviene de la negligencia injustificable por la que se ha abandonado la historia económica. No solamente es difícil desembarazarse de las nociones históricas que nos han sido inculcadas en la escuela, sino que lo es más aún el reunir los materiales necesarios. ¡Quién es el que ha leído, por ejemplo, al viejo G. von Gulich, el que en una árida acumulación de hechos ha reunido tantos materiales que permiten explicar innumerables acontecimientos políticos!

Creo, por otra parte, que el precioso ejemplo dado por

Marx en el *18 Brumario* será para usted una respuesta suficiente, ya que es un ejemplo práctico. Creo, además, haber tratado los puntos más importantes en el *Anti-Dühring*, libro I, cap. IX y XI; libro II, cap. II y IV, y libro III, cap. I, y en la introducción, y también en la última parte de mi folleto sobre *Feuerbach*.

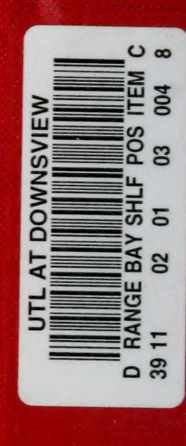
Le ruego, en fin, no tomar, en lo que precede, las palabras al pie de la letra, sino considerar en su conjunto mi contestación; siento no tener tiempo para cuidarla como debería hacerlo por tratarse de un escrito destinado a la publicidad.

Siempre suyo, etc.

F. ENGELS.

INDICE




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 02 01 03 004 8